NUOVO SAGGIO

sull'

ORIGINE DELLE IDEE

Volume I

che contiene

LA PREFAZIONE, I PRINCIPJ DEL METODO,
LO STATO DELLA QUESTIONE, E LE OSSERVAZIONI
SUI SISTEMI DI LOCKE, CONDILLAC,
REID, E STEWART.

ROMA

Dalla Tipografia Salviucci

1850.

EMANUELE
VITTORIO
BIBLIOTECA
IN ROMA

Digitized by Google

PREFAZIONE.

Principium, qui et loquor vobis.
Jo. xxv.

L'opera presente non appartiene alla filosofia *inquisitiva* di nuove verità, ma più tosto a quel genere che travaglia di aggiungere chiarezza e sviluppamento a delle verità già universalmente conosciute. E di vero, in lavorando il presente Saggio non fu altro il mio intendimento, se non di richiamare gli uomini ad osservare ciò che hanno in sè medesimi, ciò che già sanno per natura, senza però aver contratta l'abitudine di rifletterci, in somma io non intesi che di fare il commento di una sentenza del *senso comune*, e di rispondere a questa semplice dimanda "che cosa è il lume della ragione„? quel *lume* che è un vocabolo di tutti gl'idiomi e di tutti i tempi, che è pronunziato

da tutte le scuole e da tutti i volghi, la cui esistenza nell' uomo è contestata perciò da un'autorità piena, ed è il fatto più di tutti evidente e cospicuo, il fatto dal quale solo trae origine ogn'altra specie di evidenza.

A por mano a questa materia mi condusse l'essermi richiesto schiarimento di alcune parole da me in altra opera scritte, nelle quali accennava la mia opinione sull'origine delle umane cognizioni. Le quali parole furono le seguenti: " Secon-
„ do noi, diceva io colà, l'intendimento
„ puro dell'uomo non è ristretto, non è
„ limitato; ammettiamo in lui una sola for-
„ ma che chiamiamo la forma della VE-
„ RITA', la quale non restringe punto l'in-
„ tendimento, non essendo essa forma par-
„ ticolare, ma bensì universale, generalis-
„ sima, che abbraccia tutte le forme possi-
„ bili e che misura tutto ciò che è limita-
„ to; e con questa sola forma, con questa
„ sola misura noi spieghiamo tutto ciò che
„ trascende nelle operazioni dello spirito

„ umano i sensi e l'esperienza „. Io non poteva rendere di questa mia affermazione ragione piena e convincente se non mi fossi messo dentro nell' esame della natura dell' umano intendimento di che tratta tutta quest' opera, e non mi fossi fatto a dichiarare, lungo lavoro per certo, l'indole di quella idea o forma prima per dirlo con Dante

Che lume fia tra 'l vero e l'intelletto (1).

Egli è questo *lume* mediatore, come accenna Dante, fra lo spirito e le cose che costituisce e crea la natura dello stesso intelletto, la quale ne' nostri tempi venne confusa con quella del senso sì fattamente che la filosofia, si voglia o no, parve arretrarsi (2) fino nella sua infanzia, cioè

(1) *Purg.* VI.

(2) Si osservi che ne' tempi moderni la filosofia si volle far rinascere, poichè la vanità e l'amor proprio degli uomini era cresciuto a segno, massime nella seconda metà del secolo scorso, che si disdegnò e rinunziò solennemente tutta l'eredità de' maggiori; e i sofisti che hanno preceduto o accompagnato la rivoluzio-

Digitized by Google

fino al tempo de' filosofi che hanno prece-

ne francese, presero un tuono ne' loro scritti così alto ed insolente, da mostrar di credere e fare altrui credere che prima d'essi gli uomini tutti fossero scemi di mente e da innumerevoli pregiudizj straziati e guasti Quindi quell'immenso disprezzo di cui aggravarono tutti gli scrittori antichi, massime quelli che contenevano le dottrine tradizionali del cristianesimo, il qual disprezzo gittato sull' antica filosofia e molto più su i Padri e gli altri scrittori di Chiesa, s' introdusse nell' opinione pubblica, e nacque una prevenzione che non va scemando se non lentamente, e non è ancora tolta del tutto con danno delle vere e salutari dottrine. Io però voglio avvertir qui una volta per sempre, che ove mi venga di citare qualche autore che attesti la tradizione delle verità che sono per esporre in quest' opera, io non mancherò di farlo, e tuttavia non intendo di troncar punto le questioni colle autorità; ma anzi consento assai volentieri che gli uomini d'ingegno, i quali a queste autorità fossero avversi o contro esse avessero presi i comuni pregiudizj e in poco o niun conto le tenessero, vogliano pure aver la cortesia di mettere solo attenzione alle ragioni delle cose, e secondo queste puramente giudichino della trattazione. Perocchè non può esservi altra via per la quale vengano a deporre le loro false prevenzioni e il concetto di nessuna estimazione in che hanno i predetti autori E veramente come si può venir mai a conoscere che un uomo merita stima e ch'egli è perciò di grave autorità, se non per l'esperienza che si ha tolto sopra di lui, per aver da lui udite delle sensate cose e de'ragionamenti ve-

Digitized by Google

duto Aristotele e Platone (1); conciossiachè

ri e profondi? In questo modo è dunque necessario che si venga riformando il giudizio sui nostri maggiori, non rivoltandosi d'un tratto e senza alcuna buona ragione ad essi, ma ricuperando loro la riputazione col metter fuori le loro belle e fine investigazioni, le loro nobili sentenze, i loro solidi ragionari, e mostrando che quelle questioni e quelle difficoltà nella scienza dell' uomo, che si credono nuove e tutte de' tempi nostri, non isfuggirono punto agli antichi, ciò che si crede unicamente perchè poco questi si conoscono, perchè s'ha abbandonato il loro studio e spezzato così il filo della tradizione, condotti essendo gli uomini a ciò da uno stemperato amore di essere indipendenti e di costituirsi da sè su tutti i rispetti. Certo gli uomini de' secoli che hanno preceduto il XVIII, sono nati anch' essi cogli occhi, e cogli orecchi, e colla lingua, co' piedi e colle mani e colla testa altresì siccome noi: bisogna crederlo assolutamente: nè per avventura il pensiero è un ritrovato moderno, nè alcuna macchina fra tante che i moderni n' hanno inventate ha insegnato recentemente a renderlo più efficace, più pronto, più sicuro e meno soggetto agl'inganni delle passioni umane e alle seduzioni dell' umana malizia.

(1) Questi due filosofi hanno notato e rifiutato come error capitale de'loro predecessori il non aver essi saputo distinguere il senso e l'intelletto, ma l'aver fatto di queste due facoltà essenzialmente distinte una facoltà sola, il che attribuivano alla rozzezza della ancor cominciante e materiale osservazione de' primi che si diedero a filosofare sulla natura umana.

in tutta la storia della filosofia da que' tempi antichissimi ai nostri non è a mia notizia che fosse mai fatta una confusione così bassa e così umiliante per l'umana natura siccome quella che fecero i sensisti dello scorso secolo, i quali racchiusero e spensero la divina luce dell'intendimento umano tutta nelle sensazioni che co' bruti l'uomo ha comuni. Nè della vera distinzione fra il senso e l'intelletto, fra la *sensazione* e l'*idea* s' accorsero pur quelli che d' altro lato professavano di riconoscer nell' uomo uno spirito immortale, siccome Locke e Condillac, a sfavore de' quali io non ho potuto scrivere, non ha molto, alcune vere parole, senza esserne rampognato agramente da alcuno di que' superficiali della mia nazione, i quali invecchiati nella servitù delle opinioni del secolo trapassato non si stancano di farne sentire ancora un eco fioco ed evanescente.

Ma a difesa d' Italia giusto è che io qui dica come questa nazione, in tempi di servitù filosofica, conservò il suo pen-

sare libero meglio di tutte l'altre, o certo meno fu macchiata di quella vile debilezza che si prostra innanzi al sofista cerretano che l'ultimo con più magistrale e sonora voce chiami a sè la moltitudine; ed il Condillachismo medesimo da' più solidi fra gl' italici ingegni fu per tempo conosciuto e francamente giudicato, di che sono prova le *Memorie dell' Istituto nazionale Italiano*, dove i giovani nostri furono avvisati di non lasciarsi cogliere e ingannare dalla singolare franchezza e prosunzione di cui va tinto lo stile di quell' autore che ha signoreggiato tanto tempo in Francia con assoluto e tirannesco dominio. Al quale proposito non vuol essere inutile ch'io qui rechi le parole di Michele Araldi, il quale ammonendo l' italiana gioventù del non arrendersi facilmente nè lasciarsi imporre da una cotale alterigia o burbanza degli scrittori del tempo, la quale annunzi superiorità e diritto d'ammaestrare il mondo, così coraggiosamente per quella età disse: " Intorno a che il pericolo a cui preveggo

„ di espormi d'esserne ripreso da molti,
„ non mi tratterrà dall'addurre l'esempio
„ di un solenne maestro di questi ultimi
„ tempi e di nominare Condillac. Direb-
„ besi che per grande nostra ventura è
„ desso comparso nel mondo scientifico
„ ad illuminare le carte; per tal modo co-
„ munemente gli si aggiunge fede e ogni
„ suo detto passa per quello di un ora-
„ colo. E pure non è improbabile che ab-
„ bia egli levato sì alto grido di sè a mo-
„ tivo anche della franchezza con cui dog-
„ matizza, contento delle semplici afferma-
„ zioni, cui per solito lascia nude di pro-
„ ve. Chi sa che a crescergli presso molti
„ concetto non sia concorsa eziandio la
„ maniera un po' disinvolta e inurbana
„ quasi da lui usata verso i filosofi ch'ei
„ chiama dinanzi al suo tribunale, e nel-
„ la sua Logica e nella sua Grammatica
„ rampogna acerbamente, e loro, fra le al-
„ tre accuse e colpe, rinfaccia di avere,
„ sviando con certe loro sottilità fuori di
„ strada la moltitudine, contribuito al dan-

„ no sommo, a suo avviso, per cui le lin-
„ gue, quali corrono per le bocche de-
„ gli uomini, non hanno il carattere da lui
„ in esse richiesto di metodi analitici. Per
„ altro riguardo a questa pretensione di
„ Condillac – osserverò soltanto che il no-
„ stro metafisico nella sua Opera postuma,
„ intitolata con nome specioso *Il linguag-*
„ *gio del calcolo*, rinfresca le stesse idee
„ e le allarga e comenta copiosamente o
„ almeno diffusamente, tenendo anche in
„ questa sua ultima fatica lo stile e il vezzo
„ per cui nella più parte delle sue opere
„ mai non si stanca di ricalcare le pro-
„ prie orme e chiosare sè stesso. Potrei
„ aggiungere che le sue dottrine, mettendo
„ anche da parte le proposizioni o dubbie
„ od erronee, debbono le sembianze di
„ nuove all'abbigliamento metafisico che
„ le adorna o le adombra. Ove se ne spo-
„ glino, il prestigio dilegua, e rimangono
„ esse note e ricantate da gran tempo e
„ anzi volgari. Bastino questi pochi cen-
„ ni a porre in mano alla gioventù a cui

„ s'indirizzano, qualche mezzo onde rim-
„ picciolire il gigante e ridurne la misura
„ entro più giusti confini „ (1).

Così l'Araldi, circa vent'anni or sono passati (2); il che non gli dee fruttar po-

(1) *Saggio di un' errata di cui sembrano bisognosi alcuni libri elementari delle naturali scienze ec.* Milano, dalla stamperia reale MDCCCXII, Vol. I, facc. 311 e segg.

(2) Oggidì anche la Francia riconosce e sdegna quel tuono prosuntuoso che avea tolto il Condillac e la sua scuola la quale si metteva con gran dispetto sotto i piedi tutti gli altri filosofi, e gioverà vedere nelle seguenti parole di Jouffroy, come, cessato il fanatismo, ora si vegga chiaro anche colà quella verità che tanto tempo prima avea veduto il nostro Araldi ed altri Italiani. " Al tempo, dice Jouffroy, nel quale il signor „ Royer-Collard cominciò le sue lezioni (1811), la sola „ filosofia che vi avea in Francia era quella di Con- „ dillac. Che questa filosofia sia buona o cattiva, non „ è questione che noi vogliamo agitare. Noi ci con- „ tentiamo di affermare ch' essa aveva acquistato in „ quel tempo l' autorità di un dogma: si comenta- „ va, sviluppava, s'attendeva a presentarla sotto le for- „ me più precise e più chiare; ma non v'avea uomo „ che tentasse mettere i principj di essa in questione; „ sarebbesi detto che Condillac avesse tracciati si esat- „ tamente i contorni dello spirito umano, che era fat- „ to oggimai inutile lo studio dell' originale, e sufficien-

ca lode appresso quelli che sappiano quanto il Condillac era esclusivamente riverito, e con quale insulso dileggio si ricevevano le parole di coloro che osassero dubitare alcun poco della purissima luce che quell'autore tramandava, o di metter fuori qualche nome di men fresca data, quando tuttavia fra noi non mancano le reliquie di coloro che nella condillachiana superficialità tutta l'umana sapienza racchiudono perchè quella è appunto l'unica

„ te a' bisogni dell' intelligenza il trarre delle nuove
„ copie da quell' ammirabile immagine ch' egli n'avea
„ formata. Condillac non avea fatto cosa, che potes-
„ se guardare i suoi discepoli da un simigliante acce-
„ camento. Non solamente egli non avea loro dato
„ l'avviso che abbiamo detto, ma la sua pretensione
„ era stata a dirittura questa, che il suo sistema sul-
„ l' umana intelligenza traducesse e spiegasse compi-
„ tamente tutti i fenomeni ch' ella può mai contene-
„ re. Per tal modo non potevasi più essere suo disce-
„ polo a mezzo; era un rinnegare la sua dottrina il
„ pur metterla in dubbio sopra un solo punto, era
„ un rinnegarla il solo cercar di completarla. Conve-
„ niva fermare i propri passi con lui, o dichiararsi
„ suo avversario. (*Oeuvres complètes de Th. Reid*
„ *pubbliées par M. Th. Jouffroy. Introduction*).

tinta di sapienza di che essi possano mostrarsi, quasi direi, colorati e dipinti.

E per tal modo l'opera presente si continua agli altri piccoli lavori da me innanzi ora pubblicati, e si vede non essere che un nuovo passo a quell'unico intendimento a cui ho rivolte le poche mie forze, cioè di contribuire com'io potessi il meglio alla ristorazione di quella vera filosofia che ha tanto sofferto ne'tempi moderni da quelli stessi che più suoi divoti e affezionati cultori si dichiaravano, sicchè si può dire ch'ella sia rimasta avvilita e dimentica; nel che l'umanità dee conoscere una cagione de' gravissimi mali da' quali fu tanto sbattuta a' tempi nostri e con estreme sofferenze travagliata, e da' quali nell' assenza della vera filosofia non potrà, a mio credere, rimettersi mai nè trovare o fermezza alle sue infinite agitazioni, od efficace rimedio, od un conforto almeno a' suoi perpetui dolori.

Egli è vero che l'argomento di quest'opera è molto astratto e lontanissimo

in apparenza dalle più vicine e più pratiche necessità degli uomini; ma quando i mali sono profondi, conviene cercarne profondamente le radici. Il pervertimento e la dissoluzione non è già più l'effetto di una fragilità e di una fiacchezza deplorabile delle forze morali dell'uomo; egli si è insinuato assai dentro ed ha viaggiato per così dire le immense regioni degli animi, è salito alla mente, si è cangiato in una malizia appensata, e fredda: quivi ha guerreggiata la verità, e dopo avere assaliti i veri di conseguenza e quelli direi che formano le prime file, ha portato innanzi gli assalti: ciò che non si poteva distruggere, si è disconosciuto, negato, deriso, e non s'è ristato dall'opera di mettere in ischerno e di negare le verità, fino che d'una all'altra non si è pervenuto a conculcar l'ultima, a negare e bestemmiare l'essenza stessa della verità, e nello scetticismo cioè nell'assoluto *idiotismo* dell'uomo ha finalmente trovato il Genio del male un luogo acconcio da riporre la pri-

ma pietra della umana malizia e dell'umana corruzione. Conviene adunque oggimai non trattenersi nella superficie nè con de' rimedj palliativi coprire a noi medesimi l'enormità delle nostre piaghe, ma in quella vece è necessario che tutti i buoni i quali possono e sanno, diano mano pronta e concorde a ricostruire la scienza stessa, per ricostruire quindi la morale, per ricostruire finalmente la società scomposta e scommessa; e che nel ricostruire la scienza incomincino l'opera da' veri più elementari, da' quali tutti gli altri dipendono insieme co' beni figliuoli tutti della verità; e costringano gli *scettici* a confessare la loro assoluta impotenza di annullare l'intendimento umano e di estinguerne la luce, siccome pure convincano gl'*indifferenti* pubblicamente della menzogna che dicono altrui ed a sè medesimi quando si spacciano o si persuadono di non curar punto quel vero indelebile che è vita degli esseri razionali, e quel bene eterno a cui sono stati ordinati da

Dio e a cui tendono perciò necessariamente ed essenzialmente.

Egli è dunque intenzione di quest'opera risalire, quanto si può, fino all'origine in noi della verità ove sono le sorgenti del fiume della vita, e da quell'origine prima derivare tutte le umane cognizioni ad un tempo e l'umana certezza, discoprendo così un unico seme dal quale germogli quella vera filosofia di cui il genere umano abbisogna, la quale mostri in sè i due caratteri da me altrove fermati alla medesima della UNITA', e della TOTALITA' (1), col primo de' quali ella dia consistenza e pace alle cognizioni, col secondo dia quell'immenso pascolo allo spirito umano del quale egli è famelico, e senza il quale non può reggere e cader deve necessariamente, come ogni qual volta è

(1) Io prego il lettore di vedere ciò che io dissi intorno all'indole della filosofia che io mi propongo di seguitare, e a' due caratteri che la contraddistinguono, nelle due Prefazioni premesse al Vol. I, ed al Vol. II degli *Opuscoli Filosofici*.

sottratto all' uomo un bene essenziale al suo spirito, in una specie d'intellettuale frenesia. La prima verità *forma* della ragione essendo unica e semplicissima in sè medesima, dà necessariamente la più perfetta UNITA' a tutto quel sapere che da lei si deriva; e non essendovi alcun sapere che da lei non si derivi e non si parta, necessariamente ella abbraccia il tutto in una fecondità immensa, e quindi è argomento di una filosofia che ha il carattere della TOTALITA'.

Conviene dunque cominciare dall'essenza della verità quale è a noi cognita in questa vita, ed è questo che prende a fare l'opera presente. Nella qual'opera cominciandosi dal toccare le cose più ovvie e narrare i sistemi più facili concepiti sull'origine delle idee, quindi mostrandosi le difficoltà da quelli lasciate insolute, poi indicando i mezzi tentati inutilmente da più valentuomini per superarle, e finalmente dandone la vera soluzione, si procura di venir mano mano introducendo-

si nelle conclusioni più rilevanti, e nel fine di render aperto e manifesto appunto quel pensiero che io toccava, sicchè conosciuto che cosa sia la verità, si conosca pure com'ella sia l'*unità essenziale* di tutte le cose, e quindi come non da altro principio se non da essa possa scaturire la filosofia una che noi cerchiamo; come d'altra parte quella filosofia una abbracci essenzialmente il tutto, poichè la *verità* non essendo che l'*essere possibile*, ella è tale che fuori di lei, fuori dell'essere possibile non può trovarsi che il nulla.

L'uomo veramente ha in sè medesimo due bisogni essenziali da soddisfare, l'uno appartiene alla vastità del suo cuore, l'altro per dir così, alla sua profondità. Egli d'una parte non si sazia nè pure cibando l'universo, e per quanti esseri contingenti voi gli diate, egli ancora ha un' altra esigenza. La moltitudine degli oggetti nello stesso tempo che lo incanta e seduce, lo affatica ed opprime, ed è impossibile che l'uomo si sazj di una moltitudine qualun-

que di oggetti ch' egli non può abbracciare, e dai quali tuttavia non può esser empito. Finalmente egli vi dimanderà un ordine nella stessa moltitudine; egli cercherà in quella qualche cosa di necessario e di uno, e non sarà a pieno mai soddisfatto fino che non abbia ridotto e sottomesso la immensa varietà ed universalità delle cose a un principio solo, nella cui immutabilità egli ritrovi un riposo e una quiete mentale, dove più altro non gli resti a cercare e desiderare, perchè altro non esiste, dove sia empito e non affaticato, dove non manchi nulla e non manchi nè pure la più assoluta semplicità.

Venuto l'uomo in questo assoluto, venuto nel conoscimento di una verità nella quale il tutto si semplifica e si risolve, oltre a cui non ha inquietezza di ricerche, è calmo, è soddisfatto; egli può vedere tranquillamente altresì qual sia il posto che occupa egli medesimo nel tutto, e come egli debba guardare quel posto, per non violare un ordine che tanto ha cercato, e sottomet-

Digitized by Google

tersi al principio che unizza tutte le cose, acciocchè anch'egli entri nella grande unità e non la turbi, in quella unità che ha conosciuto per l'estremo voto di sua natura e per il termine de' suoi supremi bisogni. È dunque da quell'unità che abbraccia il tutto che viene un solido fondamento alla morale; e fino a tanto che le scienze s'insegneranno l'una dall' altra spartita e quasi frammenti sconnessi di grande tempio scrollato o da barbare invasioni diruto, non sarà mai possibile che il sapere umano vada di un passo pari colla morale virtù, e che gli uomini coll' aumento de' lumi si ammigliorino; e se non si ammigliorano, come si può riordinare la società senza i costumi?

Ho già detto ancora, che credo questa essere la teoria dell' Evangelio, e perciò la filosofia del Cristianesimo. Nè fa meraviglia che una filosofia divina per l'uomo mostri aver le sue basi nella natura umana, e corrispondere alle essenziali leggi di questa natura per la quale è data. Concios-

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

siachè veramente io non saprei trovare altra dottrina che meglio della cristiana congiunga in sè medesima l'UNITA' più perfetta colla TOTALITA' più assoluta. Se non che il Cristianesimo non è semplicemente una teoria che additi all'intendimento umano il metodo della verità o la verità stessa come può additarla l'uomo all'uomo in parole; ma egli è una virtù altresì invisibile che rende possente nell' uomo la stessa verità : che la rende possente nella mente ove manifesta ed emette nuova luce e discuopre di sè medesima altre parti prima al vedere umano celate e contese dalla limitazione dell' umana natura; possente nel cuore a rimutarlo e convertirlo dall'apparenza del bene corruttibile al desiderio e all' amor di quel bene sommo che nella verità stessa gli si è reso più manifesto e più attraente; possente nella vita che si rinnovella e riconforma al cuore ed alla mente rinnovellati; e nello stesso universo possente, il quale attempera le sue leggi, anzi ha le leggi già temperate ab eterno in osse-

quio e servigio della verità ingrandita e trionfante nella specie umana.

Quindi le divine Scritture nominano i Cristiani quasi con loro proprio nome quelli *che hanno conosciuto la Verità* (1). Ma perchè questa verità di cui parlano le Scritture, che è il *principio* di tutto il Cristianesimo, dalla cui *parola* esse ci dicono *generati* (2), non è più solo, come io diceva, il lume natural della mente, la verità iniziale, ma sì la verità compita ed assoluta, la verità prima e sussistente, e non quindi una fredda idea nostra, ma una virtù onnipossente, il Verbo stesso di Dio (3); perciò in quanto noi partecipiamo in questa vita di cotesta verità divina fondamento del Cristianesimo, e n'esperimentiamo la virtù confortatrice dell'intelletto e reggitrice dell'animo nostro, in tanto le divine Scritture ci dicono che *nella verità sta la grazia di*

(1) *Qui cognoverunt veritatem.* Jo. Ep. II, c. I.
(2) *Genuit nos verbo veritatis.* Jac. I.
(3) *Ego sum — veritas.* Jo. XIV.

Dio (1), e che in virtù di lei l'uomo *cammina* nel chiaro lume della *verità* (2). E perciocchè ancora questa Verità compiuta, che pur adopera in noi con somma efficacia e nelle nostre menti risplende, non ci si dà però tutta a vedere svelatamente nella sua propria essenza che è l'essenza di Dio; quindi noi quaggiù dobbiamo *credere* alla sua virtù ciò che non possiamo esperimentare, ed in questo senso la Fede è la virtù primaria del Cristianesimo, la *Fede*, come dicono le Scritture, che si presta alla stessa *Verità*, alla quale chi nega fede è essenzialmente nella dannazione della menzogna (3). Quindi non altra ragione assegna il Vangelo del non riconoscere la parola di Cristo se non l'amore della menzogna e il precedente rifiuto della verità (4).

(1) *Gratia Dei in veritate.* Coloss. I.

(2) *In veritate ambulare.* Jo. Ep. III.

(3) — *elegerit vos Deus* -- *in fide veritatis.* Tessal. Ep. II, c II. *Ut judicentur omnes qui non crediderunt veritati.* Ivi.

(4) *Quare loquelam meam non cognoscitis?*

Unico dunque è il *principio* del Cristianesimo, la VERITA'; e la VERITA' pure è il *principio* della Filosofia, se non che come in questa la verità si mostra solo come una regola della mente, così in quello ella ci si porge compiuta e intera in sè medesima sussistente siccome una persona divina, la quale parte luce in noi ed opera efficacissima nell' essenza del nostro spirito, e parte velata ed occulta si fa oggetto venerando alla nostra Fede e argomento infinito di tutta nostra speranza. Di che la Filosofia se pur vuol esser vera, non dee voler essere che una *propedeutica* alla vera Religione: conciossiachè l'uomo sarà più preparato all'adorazione e alla fede, più ch'egli si sarà allontanato dall'errore ed occupato a riconoscere e ad amare anche quell'abbozzo per così dire di natural Cristianesimo che è nell'uomo la na-

quia non potestis audire sermonem meum. Vos ex patre Diabolo estis — quia non est veritas in eo. Jo. VIII.

Digitized by Google

turale verità, un crepuscolo sarei per chiamarlo del Verbo divino (1).

Questo principio semplicissimo che dà tanta UNITA' alla teoria cristiana, è pure quel principio sommamente fecondo onde nella teoria cristiana nascono TUTTI i beni; e le stesse scienze umane non prosperano felicemente e con non interrotto progredimento se non quando sono fatti germogli di quel seme, e tralci di quella salda radice. Quindi è che il Cristianesimo portò in sulla terra la civiltà, conseguenza naturale di lui, e la rese indistruttibile come sè stesso; e che introducendosi continuamente più addentro nella società, mette in quella un germe di perfettibilità indefinita, la quale l'orgoglio umano, che ignora sempre i beneficj ed usurpa la gloria altrui, attribuisce a sè medesimo, quella perfettibilità che era incognita alle nazioni che hanno preceduta la venuta di Gesù

(1) *Qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Jo. I

Digitized by Google

Cristo, il quale solo, secondo l'ardita frase d'Isaia, *tolse via il freno dell' errore che era nelle mascelle de' popoli* (1). Quindi la stessa baldanza umana, che pur può nuocere a de' singoli uomini, è oggimai impotente a imbarbarire l'intera umanità; e tutti gli sforzi dell' inferno nel secolo scorso non hanno giovato che a dar nuova prova del nulla degli uomini, e della onnipotenza di quel Redentore che ha rese *sanabili le nazioni* (2), a cui ogni ostacolo è mezzo, e mezzo necessario e calcolato, che aiuta a compire gl' indeclinabili destini della parola evangelica. Sicchè a malgrado dell'apparenze momentaneamente contrarie, si può però dire sicuramente che nulla arresta, nulla trattiene il passo del Cristianesimo; ed all' opposto si può ripetere anche a' dì nostri quello che diceva s. Atanasio, "che „ oggimai non ha più progressi la gentile- „ sca sapienza, ma più tosto quella che pri-

(1) Is XXX. *Fraenum erroris quod erat in maxillis populorum.*

(2) Sap. I.

„ ma era, a gradi a gradi di continuo sva-
„ nisce „ (1). Nella quale efficacia e sicuro effetto della parola di Dio i Padri della Chiesa additarono la riprova e quasi il suggello della sua divinità, perciocchè la parola divina è d'un effetto certo; e a questo segno chiamava Cristo medesimo quando diceva " Tutti quanti vennero sono ladri e
„ assassini, e le pecore non hanno loro da-
„ to ascolto.— Io sono il buon pastore, e co-
„ nosco le mie pecore, e quelle che son
„ mie conoscono me „ (2); e ancora " Di
„ quelli che hai dato a me non ho perdu-
„ to nessuno „ (3).

Ma perciocchè tutti gli effetti del Cristianesimo (e quando dico gli effetti del Cristianesimo dico tutti i beni possibili del

(1) *Nullos item progressus habet Gentilium sapientia: sed potius quae antea erat sensim evanescit.* S. Athan. *De Incarnat. Verbi Dei*, n. 55.

(2) *Omnes quotquot venerunt fures sunt et latrones, et non audierunt eos oves. — Ego sum pastor bonus, et cognosco oves meas, et cognoscunt me meae.* Jo. X.

(3) Jo. XVIII.

l'uomo) escono e pullulano di quell'unica radice della Verità sussistente, perciò la natura di questa sublime istituzione che Cristianesimo si appella è tale che non ha bisogno d'altro travaglio che di coltivare la sua radice perch' ella da sè medesima poi produca i mirabili effetti suoi; e di qui la *semplicità* del Cristiano, che non sembra inteso che ad una sola cosa, e questa pure fuori di tutti i confini della terra, e tuttavia per una riflessa e inaspettata conseguenza essa produce fuori di sè anche la felicità degli uomini nella vita presente, e la perfezione sociale inattesa comparisce sulla terra da sè medesima. Di che il Vangelo dice, che Gesù Cristo, sebbene non abbia insegnato nè le arti meccaniche nè le scienze naturali, tuttavia ha insegnata *ogni verità* (1); e fu la possanza feconda di questa virtù radicale del Cristianesimo che condusse i Padri della Chiesa ad esortar gli uomini a rinunziare alle profane cognizio-

(1) Jo. XVI.

Digitized by Google

ni, e che il filosofo e martire s. Giustino esortava i Greci alla cristiana sapienza descrivendone l'indole genuina colle suguenti parole: " Quel nostro capitano, il Verbo
„ divino, che a noi assiduamente presiede,
„ non vuole desterità di corpo, o bellez-
„ za di volto, o alti spiriti di nobile san-
„ gue: ma sì un' anima pura e munita di
„ santimonia. Imperciocchè per lo Verbo
„ una cotal forza ci pervade tutti (ed oh
„ stromento acconcissimo a fugare i gravi
„ affetti! oh magisterio opportuno ad estin-
„ guere l'insito fuoco dell'anima!); la qual
„ forza non ci rende già poeti, non filo-
„ sofi, nè oratori eccellenti, ma sì con uno
„ interiore ammaestramento da soggetti al-
„ la morte ci rende immortali, e da uomini
„ Iddii. Accostatevi o Greci, imparate, fa-
„ tevi come son io, poichè anch'io m'era
„ siccome voi. Me ha preso e la forza in-
„ vitta della dottrina, e l'efficacia del
„ Verbo; poichè siccome incantatore perito
„ fuga un formidabil serpente dopo averlo
„ tratto del suo nascondiglio, così il Verbo

„ dagl' intimi penetrali dell' animo caccia
„ gli affetti de' sensi, e massime la cupi-
„ digia, della quale ha origine ogni più
„ pauroso effetto, le inimicizie, le risse,
„ l'invidia, le emulazioni, le ire, e l'altre
„ passioni simili a queste. Il perchè, espul-
„ sa la cupidigia, l'animo consegue tran-
„ quillità e serenità „ (1). Il perchè è col-
la riforma dell' uomo, col rinnovarlo, col ricongiungerlo a Dio, col renderlo immortale e divino, che il Cristianesimo l'ha reso, quasi piccola giunta all' immenso beneficio, fortunato autore dell' arti umane, e felice cultore delle scienze, e atto a formare una società libera, pacifica, felice, quale può avervi in terra, simile in qualche cosa ad una società di celesti, in una parola la società cristiana che abbraccia il mondo e che si perfeziona co' secoli che dura il mondo.

E i Padri della Chiesa nello stesso tempo che dimostravano questa UNITA'

(1) *Oratio ad Graecos*, n. 5.

del Cristianesimo nel suo principio, la Verità increata, e che dicevano, la forza del Verbo, entrando in noi, non mirare a formarci poeti, filosofi, oratori eccellenti; sentivano però ancora la TOTALITA' de' suoi effetti, ne' quali tutte abbracciava necessariamente le conseguenti verità, nè aver vi poteva verità alcuna, che proprietà de' Cristiani non fosse, cioè di quegli uomini che professano un culto alla sussistente Verità. Il perchè non era che s'escludesse nulla della vera sapienza; ma tutte le arti e le scienze gentilesche dovean perire naturalmente, perchè rami d'un ceppo guasto e non durevole l'ingegno umano abbandonato a sè stesso; e compir così doveano la profezia di Gesù Cristo " Ogni pian-
„ tagione che non fu piantata dal Padre
„ mio celeste, sarà diradicata „(1); tutte si dovevano rinnovellare uscendo da radice cristiana, e dovevano anch'esse farsi cristiane. Il perchè lo stesso s. Giustino scri-

(1) Matt. XV.

vea d'avere abbandonati gli autori profani
" non perchè le istituzioni di Platone sie-
„ no aliene da Cristo, ma perchè al tutto
„ non sono simili, siccome pure quelle de-
„ gli altri, degli stoici, e de' poeti e de-
„ gl' istorici. Poichè ciascuno ove vedeva
„ alcuna parte della divina ragione disse-
„ minata a sè stessa consenziente, parlava
„ in un modo preclaro. Ma quando poi
„ in cose al tutto gravissime battagliava-
„ no insieme, mostravano con ciò nè di
„ aver conseguita una scienza più subli-
„ me degli altri uomini, nè una cognizione
„ ben munita contro gli assalti. Tutte le
„ cose adunque, quali elle sieno, che ec-
„ cellentemente si trovano dette appo gli
„ altri, appartengono a noi Cristiani. Im-
„ perciocchè noi adoriamo ed amiamo se-
„ condo Dio il Verbo nato dall'ingenito e
„ inenarrabile Dio, mentre per noi s'è
„ egli umanato acciocchè reso partecipe
„ de' nostri patimenti porgesse a questi ri-
„ medio. Conciossiachè tutti gli scrittori
„ per lo seme della ragione in essi inserito

„ poterono vedere pure il vero, ma al-
„ quanto oscuramente. Chè altro è il se-
„ me (1) di alcuna cosa e l'imitazione con-
„ cessa a tenor delle forze; altro la cosa
„ stessa di cui è conceduta la comuni-
„ cazione e l'imitazione secondo la gra-
„ zia „ (2).

E che di tutte le verità e di tutte le buone dottrine i Cristiani abbiano una lor peculiar proprietà e diritto conseguente alla natura della loro professione di Cristiani, questa è dottrina comune de' Padri, i quali difesero questo diritto e quasi come un punto d'onore cristiano il sostennero; giacchè, dice s. Agostino, " se per avventura
„ quelli che si chiamano filosofi dissero al-
„ cune cose vere e alla nostra fede acco-
„ modate, da essi si debbono torre e sicco-

(1) Questo *seme* di s. Giustino a cui somiglia il lume della ragione risponde alla espressione che noi usiamo per indicare il lume della ragione di *essere iniziale*.

(2) *Apologia secunda*, n. 13.

„ me da ingiusti possessori in nostro uso
„ vendicare. „ (1)

Il perchè Clemente Alessandrino conoscendo quest' efficacia e fecondità del Vangelo, diceva che, predicandosi questo già in tutto il mondo, non era più Grecia sola ed Atene la terra destinata al magisterio della sapienza, ma oggimai tutto il mondo era fatto una Grecia e un' Atene, e non più alle scuole profane conveniva recarsi, ma sì udire lo stesso Verbo venuto tra noi (2); poichè le arti e le scienze gen-

(1) *Qui Philosophi vocantur si qua forte vera et fidei nostrae accomoda dixerunt, ab eis tanquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt.* De Doct Christ. II, XL.

(2) *Quam ob rem, ut mihi videtur, cum ipsum verbum ad nos venit caelitus, non sunt nobis amplius frequentandae hominum scholae, nec Athenae, reliqua Graecia, aut etiam Jonia studiorum causa adeundae. Nam si hoc utamur magistro qui sanctis virtutibus, opificio, salute, beneficio, legislatione, vaticinio, doctrinâ complevit omnia; nulla est doctrina quam is non tradit, ipsique, hoc est verbo, universus iam orbis terrarum Athenae atque Graecia factus est.* Cohortatio ad Gentes n. 11.

tilesche erano senza radice, ma quelle che dal Verbo divino germinavano erano anch' esse divinizzate e fatte parti della *scienza della verità* (1). Per tal modo non pure l'UNITA', e nell'unità la TOTALITA' delle cognizioni richiede e mostra in sè il Cristianesimo, ma l'ordine ancora e la loro legittima generazione, senza la quale nè la totalità è piena nè la scienza può essere permanente e nel genere umano efficace. E di vero se la gentilesca civiltà fu racchiusa quasi nella sola Grecia, ed ebbe un periodo di piccola durata; la civiltà rinata figlia del Cristianesimo pervase ben presto l'Europa tutta, e già il dirla europea è poco; perciocchè la sua continua tendenza a diffondersi in tutte le parti del mondo è così manifesta, che non si può a meno di dare a lei anche il titolo di cattolica, che caratterizza e segna la religione che la produce.

(1) *Scientia veritatis*, così senz' altro è chiamato il Cristianesimo nelle divine Scritture. Ved. s. Paol. Ep. II, ad Timoth. c. III.

Ella fu questa Religione sublime che abolì la schiavitù, e che compose la grande società di uomini liberi la quale si chiama Chiesa cattolica, e che ciò fece senza alcuno sforzo violento, ma solo comunicando agli uomini la cognizione della divina verità, secondo la predizione del fondator della Chiesa il quale avea detto: " E conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi " (1); vera libertà, figlia primogenita della virtù secondo l'ammaestramento del medesimo divin fondatore: " In verità vi dico, che ciascuno che fa il peccato è servo del peccato " (2). E veramente la sola servitù a Dio è quella che può sottrarre l'uomo dalla servitù dell'uomo; e il decreto dell'emancipazione del genere umano per questo è coevo e immedesimato col primo precetto del decalogo dell'adorazione divina, avendo Iddio ad un tem-

(1) *Et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos.* Jo. VIII.

(2) *Amen amen dico vobis, quia omnis qui facit peccatum servus est peccati.* Jo. VIII.

po e stabilito nel suo popolo il culto, e promulgata la libertà in quelle solenni parole: *Dominum Deum tuum adorabis, et* ILLI SOLI *servies* (1). La Verità dunque è il principio della *giustizia*, giacchè in essa l'uomo si santifica (2): e l'effetto della giustizia, che nell'adorazione di Dio massimamente consiste, è la libertà, la pace, la felicità della società umana. La società adunque formata dalla verità, la Chiesa cattolica, è essenzialmente libera, sebbene il mondo ingiusto non cessa di tentare quant' è da sè di aggravarla di catene, quel mondo che *ritien sempre la verità di Dio nella ingiustizia* (3); e questa libertà essenziale è l'effetto necessario del principio del Cristianesimo che è la *verità*; e come il progresso della verità fra gli uomini non può più essere fermato nè rallentato dagli sforzi dell'umana e della infernale perversità, così

(1) Luc. IV.

(2) *Sanctificati in veritate.* Jo. XVII.

(3) *Qui veritatem Dei in iniustitiam detinent.* Rom. I.

non può essere a meno che anche i progressi della libertà della Chiesa cattolica non sieno continui e sempre più luminosi. Infelici quelli che dominati da amore di una fragile e transitoria potenza su questa terra, pensano di potere assudditare a sè medesimi quella Chiesa che non è soggetta che al solo Dio! e beati que' generosi che per la libertà della Chiesa combattono le guerre del Signore, il nome de' quali fia sempre onorato e rammemorato con infinito amore nella società, che non può giammai venir meno, de' giusti!

Tali sono gli effetti della *verità*, principio della Religione, in quant' è completa e divina ed all' uomo naturalmente celata, ma per opera di Dio resa fonte di grazia ad un tempo ed oggetto di fede; e principio della Filosofia in quanto nella nostra intelligenza naturalmente rifulge siccome un lume, o idea prima, o una regola de' giudizj: di che si vede come la Filosofia non si può confondere colla Religione, e tuttavia dee con essa esser mi-

rabilmente d'accordo, e ad essa utilmente servire.

Questa è la relazione che ha la Filosofia contenuta nell'opera che io presento al pubblico col Cristianesimo; e nell'esporla io ho creduto di soddisfare a un debito che hanno gli autori di aprire e manifestare candidamente fino dal principio il proprio carattere, e farsi da' loro lettori chiaramente conoscere; perciocchè mi è sempre paruto ignobile vizio quel tenersi celati, ciò che affettano alcuni o troppo timidi fra' buoni, o insidiosi e perfidi fra i malvagi, ai quali solo veramente il nascondere e dissimulare e disguisare i proprj sentimenti è in qualche modo da consentire. Ma l'additare il nesso pel quale s'attiene la mia colla filosofia del Cristianesimo, ho creduto che fosse da me dovuto massimamente alla grande società cristiana, alla quale i miei lettori nella massima loro parte apparterranno. Conciossiachè è ben conveniente che i Cristiani, ove venga loro un nuovo libro filosofico pre-

sentato, dimandino incontanente qual è la connessione che ha quel libro colla Religione ch'essi professano, giacchè in questa essi ripongono le loro supreme speranze, e i loro beni essenziali: ed hanno diritto di esser in ciò informati accuratamente; e per quanta sia l'indifferenza de' tempi nostri, per quanto sia intepidito il fervore della pietà, è cosa però certa che i battezzati, presi nella grande loro massa, la prima cosa fanno quella ricerca, e se non espressamente, almeno tacitamente in fondo de' loro cuori. Essi la fanno talora senza volerlo, senza accorgersene, senza saperlo essi medesimi: tanto intima è l'azione della religione negli uomini! tanto profonda è l'impressione che lascia nell'umana natura il Cristianesimo! Io dovea dunque alla grande società de' Cristiani tale dichiarazione; io la dovea poi ancora peculiarmente a questa mia diletta Italia ond'ho la vita e la favella, a questa Italia mantenitrice devota della fede de'veri suoi padri, e che di tanta fedeltà fa la sua gloria più

Digitized by Google

bella; ed a questa eterna città dov'io scrivo, nella quale è la pietra fondamentale dell'edificio della Chiesa, ove di tutte le nazioni concorrono gli uomini siccome alla loro patria, e si mescolano insieme siccome in una medesima cittadinanza, ove i credenti sparsi per l'universo si ricongiungono, si riabbracciano a'piedi di un padre comune, nel volto del quale mirano l'immagine viva di Gesù Cristo.

Soddisfatto adunque a questo mio dovere di mostrare quale sia lo spirito della filosofia da me professata e creduta l'unica vera, l'unica salutare agli uomini, non sarà inutile l'accennare ancora gli ostacoli maggiori ch'io veggo contrapporsi ai progressi della medesima; il che io farò qui brevemente.

E non intendo io già di favellare della continua opposizione che fa l'uomo malvagio ai progressi della Verità, o della continua persecuzione che tiene accesa e rinfiamma il mondo contro alla Chiesa. Questi ostacoli non soggiacciono al nostro vo-

Digitized by Google

lere, ma sono in mano della divina Providenza, la quale li guida con inenarrabile sapienza a produrre e compire la massima gloria e il preordinato trionfo di Cristo. Io intendo parlare di quelli ostacoli che poniamo noi stessi agli avanzamenti della Filosofia di cui il mondo sente il maggior bisogno, e che la Religione dimanda e chiede oggidì con istanza, acciocchè sieno rimossi dalle mani degli uomini tanti libri pieni di dottrine pericolose e false ed ancora sovente scopertamente irreligiose ed empie.

Questi ostacoli che talora pongono i buoni senza sapere che male si facciano, nascono da poca cognizione dell' intima natura della Religione e della Filosofia, e da nulla cognizione dello stato e de' bisogni della presente società. Questi vi diranno non essere necessario di mettere in mezzo delle questioni difficili, perchè alla felicità degli uomini basta la semplicità del Vangelo. Io ho già risposto a questo colla dottrina de' Padri di sopra recata: i Padri

conoscevano nel Vangelo la pienezza della verità, e sapevano che le scuole gentilesche dopo di lui erano inutili, ch'egli aveva in sè onde soddisfare a tutti i bisogni dell' uomo. Ma perchè ciò? in che senso dicevano essi questo? Essi voleano dire, che il Vangelo conteneva una dottrina la quale nobilitava e rialzava essenzialmente lo stato morale e intellettuale dell'uomo; e l'uomo nobilitato dal Vangelo e fino congiunto strettamente con Dio, l'uomo cristiano in una parola, era fatto idoneo a ricreare da sè medesimo tutte le arti e le scienze più veramente e più nobilmente, e a riformare la società, sicchè non era a lui più necessario di mendicare a'Gentili la loro affettata ed impura sapienza piena di fuco e d'errore: di che l'avanzamento delle cognizioni non che contrario, è anzi il naturale effetto dell'Evangelio, ed è pe'suoi effetti che l'Evangelio soddisfa a tutti gli umani bisogni. E Dio medesimo ajutò il progresso delle dottrine col permettere che insorgessero gl'incredu-

li e gli eretici a contraddire ed oppugnare la verità, e così mettessero in necessità i buoni di renderla più manifesta e di scuoprirne la fecondità. Perocchè il più delle volte non siamo già noi di nostra spontanea volontà; sono i nostri avversarj, più inquieti e *più prudenti di noi* (1), che ci traggono in mezzo alle più ardue questioni della natura umana e di Dio, e con queste trattazioni a cui ci costringono ci danno occasione di guadagnare un immenso tesoro di vera e inestimabil dottrina. Io porrò dunque contro questa specie di ostacolo le parole di s. Ilario, che se a' suoi tempi convenivano, molto più a' nostri convengono: " È uopo guardarsi, egli diceva, dalla „ filosofia; e non tanto evitar gli studj „ delle umane tradizioni (2), quanto con-

(1) Luc. XVI.

(2) Ecco come anche l'errore ha le sue tradizioni. E come sono caratterizzate queste tradizioni dell'errore da' Padri? Con dar loro semplicemente il nome di *umane*. Tanto poco l'uman genere ove si consideri da sè solo è atto ad essere il giudice della verità!

„ futarli. – Poichè non essendovi cosa che
„ non possa la sapienza di Dio, e poten-
„ do Iddio tutte le cose in essa sapienza, nè
„ la ragione opponendosi alla sua possanza,
„ nè la sua possanza alla ragione, conviene
„ che quelli che predicano Cristo contraddi-
„ cano alle irreligiose e imperfette dottrine
„ del mondo colla scienza della onnipotenza
„ sapiente, secondo il detto del beato Apo-
„ stolo: *Le nostre armi non sono carnali,*
„ *ma è la potenza di Dio atta a strug-*
„ *gere le difese e annullare le ragioni con-*
„ *trapposte e ogni alterezza che si levi*
„ *contro la scienza di Dio.* Non lasciò dun-
„ que la Fede nuda e povera di ragio-
„ ne; la quale sebbene sia principalissi-
„ ma cosa per la salute, tuttavia ove non
„ sia munita di dottrina, avrà sì nelle bat-
„ taglie un recesso sicuro ove rifuggiar-
„ si, ma non potrà mantenere una sicurtà
„ ferma facendo fronte, e sarà come sono
„ gli accampamenti agl'infermi dopo la
„ fuga, non come sono gli accampamen-
„ ti a quelli che oltre ad essi hanno an-

„ cora una non iscossa nè punto atterrita
„ fortezza (1) „.

V'è un altro genere di que' buoni che mettono ostacolo al progresso della filosofia; e sono quelli che allassati da molti tentativi mal riusciti, o con esito incerto per la disparità delle opinioni, abbandonano per eccesso di stanchezza ogni studio filosofico, e senza accorgersi che è solo pochezza di loro forze particolari quella che vien meno alla fatica, vogliono erigere in regola universale quella loro inerzia alla quale essi si sono lasciati cadere: conciossiachè difficile cosa è all' uomo di attribuire a proprio difetto ciò che gl' interviene; ma più tosto è presto di giustificare sè medesimo, facendo dipendere ciò che è suo proprio vizio, da una legge universale della natura umana e della stessa verità, e la impone altrui anche talvolta scortesemente, preten-

(1) Lib. XII. *De Trinit.* n. 10. *Cavendum igitur adversus philosophiam est; et humanarum traditionum non tam evitanda sunt studia quam refutanda etc.*

dendo che gli altri tutti lo somiglino in ciò che è difettoso, dando colpa agli altri se non lo assomigliano. Nè fa meraviglia che a'nostri tempi nasca il fastidio delle filosofiche disputazioni, quando già s. Gregorio Nazianzeno così scriveva nel quarto secolo della Chiesa: " Noi, lassi dalla moltitu-
„ dine delle questioni, siamo fatti simili a
„ quelli che patiscono noja de'cibi: poi-
„ chè come quelli che hanno a schifo
„ una vivanda, tutte le rifiutano; così noi
„ attediati da una disputazione, ci vengo-
„ no a nausea egualmente tutte le dispu-
„ te „ (1). Costoro pertanto declamano ingiustamente contro la filosofia, e pretendono di poter mettere da parte tutte quelle questioni imbarazzanti, com'essi dicono, le quali non sono, a parer loro, che cagioni d'interminabili liti, e che niuna vera edificazione apportano. Ma oh quanto sono costoro lontani dal conoscere la natura umana! quanto dall'aver misurate le proprie forze!

(1) Oratio XXXI.

essi presumono di tirare una linea di separazione fra verità e verità, e dichiarar quelle utili, queste superflue, e intanto non sanno che la verità, tutta quanta ella è, è un bisogno essenziale della nostra natura, che questa natura aspira con tanto più ardore alle cognizioni quanto queste sono più ardue, più peregrine, più arcane, e che le forze de' singoli uomini sono così limitate ch' essi non possono giungere a contendere e vietare all' umanità nè pure la più piccola particella di verità, perchè l'umanità non si lascierà impor mai questo limite arbitrario ed ingiusto, e l'inquisizione del vero sarà sempre all' uman genere tanto aperta, quanto aperta l' ha fatta per esso Iddio.

La stanchezza nella ricerca del vero produce diversi effetti nelle varie maniere degli uomini, e tutti nocevoli al progresso della buona filosofia.

In alcuni produce il pronto acconciarsi alle prime opinioni che odono, non pensando che ove le verità eterne alle umane co-

se vengono applicate, sono soggette alla fallacia di queste, e qual perciò cautela e diligenza si richiedà innanzi di credere fermamente che le applicazioni fatte sieno riuscite certe e sicure. Di questa lassa maniera di pensare già parlava Minuzio Felice scrivendo " Non è difficile a mostrare che „ nelle cose umane tutto è dubbio, incer„ to, sospeso, e anzi verisimile che vero. „ Tanto maggiormente egli fa maraviglia „ come alcuni, vinti dal tedio d'investigare „ perfettamente la verità, soccombono con „ temerità di giudizio ad ogni opinione, „ anzichè perseverare esplorando con per„ tinace diligenza (1).

Altri poi di maggiore ingegno forniti presumono, con non poco a dir vero di baldanzosa confidenza, di poter metter termine a tutte le questioni inventando es-

(1) *Nullum negotium est patefacere omnia in rebus humanis dubia, incerta, suspensa, magisque omnia verisimilia quam vera. Quo magis mirum est nonnullos taedio investigandae penitus veritatis cuilibet opinioni temere succumbere, quam in explorando pertinaci diligentia perseverare.* In Octavio.

si stessi, e foggiando de' sistemi semplici ed universali, cioè composti di poche idee; i quali però non sono punto più felici de' sistemi di quelli che li hanno preceduti, e non possono meglio soddisfare alle difficili questioni che presenta la natura umana, perocchè arbitrariamente escludono molte ricerche, e si racchiudono in un breve circolo di cognizioni e sommamente incompleto, da essi, giusta il proprio comodo, misurato e delineato. Questi nuocono assai al progresso del vero, sì perchè rivestono talora di splendida eloquenza i loro errori, e lusingano altrui colla facilità, colla semplicità, e collo splendore di poche e talor vere e sante sentenze, e massime poi col disprezzo profondo di che ricuoprono tutti quelli che non senton con essi; imperocchè sono essi entrati in sì miserabile persuasione, che tutto ciò che v' ha d' importante per gli uomini sia già compreso nel descritto giro delle loro dottrine, e per un zelo inordinato predicono le più triste conseguenze di tutto ciò che non è quanto di-

con essi, e dichiarano ben sovente eterodosse o ancora atee tutte l'altre opinioni dalle loro non tanto forse contrarie quanto diverse. E troppi sono costoro tirati in errore dalla specie del bene che di far si propongono, e che tanto poco prudentemente sanno fare; i vizj de' quali conviene diligentemente come scogli evitare; e per questo appunto io ho tolto a farne con pochi cenni il ritratto, perchè nella rettitudine delle loro intenzioni forse altro non si richiede ad essi, acciocchè si emendino, che di abbattersi a vedere come in lucido specchio riflessa la fedele loro immagine.

Questo genere però, come gli altri accennati, non vuolsi credere che sia nuovo de' nostri tempi; perocchè qual cosa v'ha di nuovo sotto al sole? o quali sono i difetti della natura umana, che solo a' nostri tempi sieno cominciati?

Il seme del difetto che ho descritto, e al quale anche i buoni per infermità soggiacciono, è tutto in una soverchia fidanza

che prende l'uomo di sè medesimo, e in una speranza esagerata di potere assai facilmente metter rimedio a' disordini, e condurre gli uomini per una via regia a toccare su questa terra un termine di perfezione, alla quale o mai o solo coll' opera di lunghi secoli potranno pervenire. Si presenta alla mente cosa che parrebbe dover essere utile a conseguire questo ottimo fine s'ella fosse nella natura umana, e nell'ordine delle cose? E bene; non si guarda già più se quella cosa sia nella natura umana, se sia nell'ordine delle cose: ma inescati quelli che la vagheggiano dal vantaggio ch' ella presenta al loro pensiero, affermano sicuramente che quella è legge della natura, che quella è già nell'ordine delle cose. E onde mosse la teoria che pose il supremo ed unico criterio di certezza nel consentimento del genere umano, se non dal pensiero che sarebbe pur utile che gli uomini avessero un criterio facile, universale, il quale senza le spine che si trovano nell'applicazione degli altri criterj desse le

singole verità belle ed espresse (1)? Parve ad alcuno che sarebbe stato utile se fosse esistito un criterio della verità così pronto, così facile; gli parve altresì che tale facilità si trovava, se il consentimento del genere umano fosse stato il criterio. Dunque egli è il criterio, si conchiuse: non si esaminò più s'egli è in fatto; ma il desiderio della grande utilità aspettatane bastò a proclamarlo per tale. E onde venne la confidenza che metteva Leibnizio nelle regole logiche per non nominare l'Arte magna di Raimondo Lullo, o di

(1) Quando si ricorre ad un'autorità per conoscere il vero, se l'autorità è infallibile, s'ha il vero messo in termini per così dire. All'incontro un principio o criterio di ragione, non dà il vero a dirittura, ma solo la via per trovarlo, o dedurlo ragionando. Perciò posta un'autorità infallibile non s'ha più bisogno di altro ragionamento per rinvenire la verità. Quindi si sperò di potere eliminare tutti i sistemi filosofici, e far di meno di tante intricate questioni col dichiarare il genere umano giudice infallibile di tutte le questioni nelle quali l'uomo può conseguire certezza. Il genere umano però dopo una tale dichiarazione restò nè più nè meno quello che s'era prima, e la sua autorità nè crebbe nè scemò punto.

Giordano Bruno? onde la speranza di rinvenire quella lingua o scrittura universale, colla quale agevolmente si potesse condurre una disputazione al suo termine e trovarne il vero risultamento? Non dall' esame intimo, io credo, della natura della cosa, la quale avrebbe a questi valenti ingegni mostrato fino a qual segno l'autore della natura giudicò bene di fornir l'uomo di stromenti acconci al scioglimento delle più intricate questioni; ma sì bene dal vivo pensiero della grande utilità che al loro giudizio si affacciava, dove quell' arte de' segni universale si fosse trovata; quasi così ragionassero: un mezzo tanto utile dee trovarsi di necessità nella natura delle cose. E quale è poi il fonte di tante teorie contrarie fra loro e stranissime che fecero i pubblicisti sull'origine e sulla natura della società? Essi si dispensarono veramente il più delle volte dal considerare il fatto della cosa; ma si appagarono d'ideare ciò ch' essi credettero più vantaggioso, e tale descrissero la natura della società umana, non quale era,

ma quale essi volevano risolutamente che fosse. Perchè il tragico d'Asti con tanta sicurtà e confidenza giunse a scrivere che la società si dovea ridurre a tali ordini che l'uomo non fosse più in potestà di nuocere all' altr'uomo, venendo con ciò in un medesimo concetto in cui era venuto il sofista di Koenisberga col suo *stato giuridico*? Certamente perchè gli parve che ciò dovesse essere sommamente utile: del ricercar poi s'egli era possibile, non si diede pensiero alcuno, perciocchè non gli cadde nè pure nell'animo di sospettare che la natura degli uomini ricusasse di ricevere quel regolamento che la mente di lui voleva pure imporle siccome di tutti savissimo e giovevolissimo. E onde finalmente le leggi arbitrarie che tanti scrittori di diritto naturale come leggi proprie della natura ci spacciano, se non da ciò, che a loro giudizio giova ch'esse sieno tali? onde tanti arbitrj non dirò io anche nelle società civili, ma mi contenterò di dire nella legislazione delle arti belle, giacchè anche la bellezza stessa

per esser bella dovea prestare il suo ossequio alle regole dell' arti, e vedere se a quelle era sì o no conforme? Tutti questi scorsi de'savj umani, i quali trasvanno nel cercare il bene prefiggendosi d'ottenerlo là dov'egli non è, ma dove pensano ch'egli debba essere, nascono per questo ch'essi da una parte presumono bene della natura delle cose, e giudicano che questa natura non sia formata a caso, e con istoltezza, ma sì con legge di sapienza, e di sovrana bontà, e in questo a dir vero ottimamente giudicano; ma dall'altra poi presumono ancor meglio di sè stessi, e non cade loro nè pure in sospetto che quella legge ch'essi considerano siccome sapientissima ed ottima non sia appunto quella della natura; di che bene spesso rimangono ingannati, perocchè talora contro il loro avviso le leggi della natura sono più sapienti e più buone di quelle ch' essi aveano immaginate, e che avevano desiderato che fosser leggi della natura, e per questo desiderio le avevano altresì dichiarate ta-

li, e tali fors'anche accanitamente difese. Chè in vero oh quanto il senno infinito della natura vince il senno limitato dell'uomo! e quanto spesso quella legge che l'uomo vuole imporre alla natura siccome savissima ed ottima è non dirò solo stolta e trista, ma dirò ancora assurda! Non basta dunque che l'uomo nutra in sè un principio di benevolenza, se questo principio non è ancora o infrenato da una giusta modestia, o guidato da un senno acquisito con umile studio sulla natura delle cose. All'uomo non resta in somma che di farsi discepolo alla natura, di scruttarla e non prevenirla; di rilevarne le leggi e non formargliele: non isbigottendosi poi se quelle leggi ch'egli rileva essere nella natura sì fisica come intellettuale o morale sieno altre da quelle che gli mostravano dover essere le vane sue prevenzioni, ma rimanendo sempre fedele alla credenza viva di una sapienza altissima che il tutto corregge e governa, e là dove gli resta occulto il vantaggio della legge osservata, prolungandone pa-

zientemente lo studio: perciocchè colla meditazione più profonda di quella legge o vi scuoprirà una sapienza che gli sarà di stupendo ammaestramento; o se si rimarrà nel buio tuttavia, egli nel buio stesso godrà di una luce maggiore che dolcemente l'opprime: e così perverrà al conseguimento di una Filosofia non irosa agli uomini, non dura dominatrice, e concorde col Cristianesimo, giacchè l'autore della natura è l'autore altresì del Vangelo.

Ma il libro presente non presume che di tracciare le prime linee di questa desiderabile Filosofia. Che se queste prime e poche linee sono tirate fedelmente dietro alla norma della natura, se i miei voti sono retti, se lo spirito della filosofia ch'io propongo ai popoli civili consuona allo spirito della loro Religione, che i buoni dieno mano alla stessa opera! che ammendino fraternamente i miei falli, ed aggiungano ciò che manca al mio difetto!

Digitized by Google

NUOVO SAGGIO

SULL'

ORIGINE DELLE IDEE

Digitized by Google

Digitized by Google

NUOVO SAGGIO
SULL'
ORIGINE DELLE IDEE.

SEZIONE PRIMA.
PRINCIPJ DA SEGUIRSI IN QUESTE RICERCHE.

CAPITOLO I.
DE' DUE PRINCIPJ DEL METODO FILOSOFICO.

I principj che noi vogliamo tenere innanzi agli occhi in questi nostri ragionamenti, sono due.

Il primo: " nella spiegazione de' fatti del-
,, lo spirito umano non si dee assumere meno di
,, quanto fa bisogno a spiegarli ,,.

Di ciò evidente è la ragione: fino che non assumi tutto ciò che è necessario, tu non puoi mai dire d'essere pervenuto ad assegnar loro una sufficiente cagione; il che torna al medesimo che una ragion che gli spieghi. Così, poniamo, chi osserva questi due fatti dell' umana sensibilità, la sensazione de' colori e quella de' suoni, e pretende di render ragione d'amendue dando all'

uomo un solo senso, cioè il solo udito od il solo vedere; questi non rende punto la ragione completa di que' due fatti: perocchè se vuol ridurli tutti e due al vedere, non potrà egli mai fare intendere come l'occhio senta i suoni; e se vorrà ridurli tutti e due all'udito, egli non potrà mai spiegare, in modo che valga, la sensazion de' colori.

Il secondo principio si è: " non si dee ,, assumere più di ciò che è necessario a ren- ,, der ragione de' fatti (1) ,,.

Tutto ciò che si assume più che non è necessario alla detta spiegazione, riesce superfluo ed al tutto gratuito; il che è quanto a dir cosa che, come gratuitamente si afferma, così gratuitamente si può rifiutare e negare. A ragione d'esempio, chi pigliasse due sensi e li desse all' uomo unicamente per ispiegare con essi una sola specie di sensazioni, questi si renderebbe ridicolo assegnando ad un genere solo di fatti due cagioni, l'una delle quali riesce evidentemente superflua e perciò senza senno introdotta.

Perciò chi medita sulla natura dello spirito umano, dee riconoscere ed ammettere

(1) È facile accorgersi che questi due principj presi insieme, non sono che il principio della ragion sufficiente diviso nelle due parti delle quali si compone.

Digitized by Google

1.° tutto ciò che è necessario a render ragione di tutti que' fatti caratteristici che si posson raccorre con una diligente e completa osservazione; 2.° non dee riconoscere ed ammettere nulla di più, per guisa che quanto egli ammette sia sempre il *menomo possibile*, o sia, "di tutte le ,, complete spiegazioni de' fatti dello spirito uma- ,, no egli preferisca quella che è la più sempli- ,, ce, e che esige meno supposizioni dell' altre ,,.

CAPITOLO II.

DI DUE FILOSOFIE, L'UNA VOLGARE E L'ALTRA DOTTA, E DE' DUE MANCAMENTI DELLE MEDESIME.

Ora come sono due i principj che prescrivono un metodo esatto e genuino nelle filosofiche investigazioni, così parimente i difetti delle teorie che si sono formate intorno allo spirito umano non possono esser che due: perocchè altre sogliono offendere contro il primo principio, non assumendo quanto basta a spiegare tutti i fatti: altre all' incontro peccano nel secondo principio, ammettendo assai agevolmente nello spirito delle cose non necessarie alla spiegazione de' fatti che l'osservazione presenta, e immaginando alcune ipotesi al tutto superflue al fine che si propongono.

Malagevole cosa è cansare questi due scogli: e quando alla scienza filosofica, sicuramente procedendo, non incontrasse di rompere nè all'uno nè all'altro di essi, ella si potrebbe con ragione affermare prossima alla sua perfezione. Conciossiachè non si può toccare un tal termine anzi che 1.° non sia stata resa già piena e completa l'osservazione de'fatti; 2.° non si abbiano con quella finezza e sagacità che è necessaria a così arduo lavoro, distinti accuratamente e separati i fatti caratteristici o sia gli *specifici* da tutti gli altri che non presentano se non varietà accidentali, o ripetizioni infeconde di fatti uguali; 3.° finalmente, non si abbia conosciuta e pesata da una parte la forza delle ragioni che si assumono alla spiegazione di quelle varie specie di fatti, dall'altra la vera difficoltà che hanno i fatti medesimi a ricevere una spiegazione: perciocchè se queste due cose non furono misurate accuratamente e pesate colla perspicacia di un filosofico intendimento, o le ragioni offerte saranno invalide, o ci avrà in esse qualche cosa d'avanzo, senza che noi punto ce ne avvediamo.

Gli errori ne'quali incappa una volgare filosofia, nascono dalla mancanza di alcuna o di tutte queste tre parti, e sogliono essere contro il primo de'due principj da me sopra indicati.

La filosofia volgare (1) non si appoggia mai sopra una osservazione completa; non sa classificare i fatti osservati, o sia distinguere dentro ad essi i caratteristici dai non caratteristici; ma tosto ch'ella abbiane raccolto un gran numero, si crede già molto ricca; ignorando che la ricchezza delle osservazioni non dipende punto dal

(1) Chiamo *filosofia volgare* quella filosofia imperfetta che rimane nel volgo de' filosofi tuttavia, in un tempo, nel quale il mondo possiede già delle grandi e profonde cognizioni filosofiche, come pur sono quelle depositate in tanti libri tramandatici dall'antichità e da' secoli posteriori fino a noi. Nel secolo scorso si è voluto rinunziare a tutta l'eredità de' nostri padri: la filosofia ricominciò allora a comparir bambina: in questo stato io amo dirla *volgare*; perchè è l'uso del volgo quello di toglier le questioni nel primo aspetto ch' elle presentano, anche quando esse hanno già mutato stato e natura, come avviene quando sono state segno ed oggetto d'una filosofia più matura e profonda. Cartesio diede lo scandalo di accingersi egli solo, si può dire, e con pochissimo studio di quelli che il precedettero, all'edifizio filosofico, al quale avevano posto mano e già alto levatolo tutti i secoli precedenti: la sua gran mente, e le poche idee ricevute dalle scuole e messe a profitto senza confessarlo, fors' anco senza accorgersene, lo salvò da molti errori; e se l'opera sua fu imperfetta, fu tuttavia portentosa, considerata come l'opera sarei per dire di una sola mente. Locke che dotato di tanto meno ingegno di Cartesio, volle usare la stessa franchezza, confidando nella sua povera ragione individuale, segnò la vera epoca della filosofia volgare o bambina di cui favello.

numero de' fatti comuni e simili, ma dal numero de' caratteristici, o sia di quelli che contrassegnano una specie: e finalmente essa non penetra nell'interiore natura del fatto medesimo, e non coglie in che consista la difficoltà di esser prodotto, nè sente di che forza debba essere la ragione che lo spieghi: in tutte queste parti riesce imperfetta e manchevole la volgare filosofia.

L'imperfezione di un pensar volgare è facile a sentirsi da ciascuno avezzo un poco a riflettere; giacchè non v'ha uomo che non abbia poco od assai trattata la plebe, e che non abbia potuto osservare la maniera del suo pensare.

Nella maniera del pensare plebeo noi troviamo due cose in apparenza opposte tra loro, e che dipendono dalla stessa cagione, cioè dalla mancanza delle tre condizioni di sopra accennate come necessarie al pensar filosofico. Osservate da una parte, che la plebe non si fa punto maraviglia di cose che sono in se stesse le più maravigliose, unicamente perchè quelle passano tutto giorno sotto i suoi sguardi; e se voi dimanderete di esse ragione, ella crederà di potervi soddisfare immediatamente, rendendovene alcuna che a lei torna naturalissima e facilissima, e mancherà poco che non sorrida alla vostra semplicità perchè non la sapevate quella

ragione, o che faceste mostra di non saperla. Quindi accade che tutti gl'idioti hanno pochissime interrogazioni da fare a se stessi: non vedono che pochissime difficoltà, cioè le difficoltà straordinarie: e queste poche le si sanno sciorre immantinente con ragioni o più veramente con supposizioni grossolane, delle quali non è ad essi la menoma cagione di dubitare. Ma fate nascere nel loro capo qualche dubbio sulla soluzione da lor data: aprite loro qualche nodo della questione, in modo che bene il sentano. Là dove voi siate riuscito a far loro concepire un tal nodo, il primo loro moto sarà quello che li porterà all'estremo opposto. E mentre prima di fermarsi al difficile risolvevano la questione senza scontrarci il più piccolo intoppo, di poi, capita in essi l'obbiezione, penerete assaissimo a far loro entrare la ragion vera altresì e adatta a spiegare quel fatto; e ve li avrete altrettanto difficili a concedervi l'efficacia della ragione da voi suggerita, quanto erano prima indulgenti ad ammettere la ragione trovata da essi.

Ciò che voglio con ciò osservare si è, che il difetto di quelle teorie, le quali nella spiegazione de' fatti dello spirito umano assumono una ragione insufficiente per difetto, si attiene alla maniera de' volgari ragionamenti; e

all' incontro il difetto di quelle teorie, che per ispiegare i fatti dello spirito umano assumono più del necessario, di coloro suol essere, che non sono nuovi al tutto e pur ora accostati alla filosofia, ma che hanno già fatto entro ad essa qualche progresso, e vi hanno già vedute delle difficoltà con filosofica penetrazione, sebbene non hanno poi saputo trovare alle medesime la ragion più semplice che le spieghi, la quale non occorre mai alla mente se non dopo assai lungo tempo: perocchè le prime ragioni sono sempre ipotetiche e molto complicate e ingroppate, le quali si ricevono e si ammettono tuttavia dall' impazienza della mente umana che non sa averne all' istante delle migliori alle mani, nè soffre di restarne priva intieramente.

Di che si possono distinguere quasi tre epoche della filosofia: nella prima epoca v' ha una filosofia *volgare*, indulgente con se medesima, che o non vede o vede oscuramente le difficoltà, e che perciò le spiega con delle ipotesi grossamente o almeno confusamente da lei immaginate: nella seconda epoca la filosofia si è resa *dotta*, e ha già ben sentite le difficoltà che si attraversano alle prime sue ipotesi; quindi disdegna le antiche e volgari teorie; e questo è il tempo nel quale si fabbricano de' sistemi ingegnosi e diffi-

cili, ma che solitamente peccano per eccesso, come i primi peccavano per difetto. In queste due epoche la filosofia è difettosa: il difetto della prima nasce perchè ella è nuova alle difficoltà; il difetto della seconda nasce perchè ella è nuova allo scioglimento delle difficoltà. Quando ella perfezionandosi via più corregge questi difetti e rende le teorie semplici ad un tempo e complete, allora ella è entrata nella terza epoca, che è l'epoca della sua perfezione.

CAPITOLO III.

DEL MANCAMENTO DELLA FILOSOFIA LOCKIANA.

Il rivolgimento delle idee operato da Locke e da' suoi partigiani, non consistette propriamente in qualche grande ristorazione operata nella filosofia: consistette nell' averla tratta fuori da' chiusi recinti delle scuole, e fatta risonare agli orecchi del volgo.

Io riconosco in questo non tanto un merito di quell' uomo, quanto un bisogno di tutto il suo secolo, che, fosse per questo solo, sarà sempre mai memorabile.

A me in vero non è pensiero tanto lieto, nè immaginazione tanto giuliva quanto quella di

poter chiamar gli uomini tutti a parte delle più sublimi dottrine che tanto elevano la mente e nobilitano i cuori.

Al contrario, mi è triste e angustioso il vedere rinserrate le dottrine più eccellenti e più care all'umana intelligenza, in un piccolo numero di mortali quasi direbbesi privilegiati: e vederle possedute da essi come una proprietà esclusiva, dalla quale sembri che, per un non so quale arbitrario diritto di conquista, si escluda tutta intera l'umanità. Non ha egli qualche cosa di odioso, di urtante questa scienza ombratile e scolastica, che pare inimica alla pubblica luce, e che si mostra ne' suoi modi, volea dire, simile ad una setta, che fa uso di una lingua, o anzi di un gergo suo proprio, vietato alla comunanza umana, che si presenta in atteggiamento ambizioso, o almeno strano, almeno singolare, e che pare nascondere qualche secreto, qualche misterioso suo scopo? Così sfugge cotesta scienza ravvolta in se medesima, e che pur si vanta generatrice di tutte le arti, la umana società? così abborrisce selvatica il domestico conversare, e il trattare amico coll'umana famiglia? Ha dunque essa, fiera di nuova specie, de' covili irreperibili, delle solitudini sue proprie, ove proveda a' suoi propri interessi, cauta di non mescolarli con quelli del ge-

nere umano? O fu data dal Cielo solo a pochissimi la ragione, e, quasi un branco di pecore, l'umana specie andrà sempre dopo la voce o la verga individuale; non potrà mai opinare in corpo, mai pronunciare in ciò onde la nobiltà sua propria e la felicità dipende?

Questi pensieri che sì facilmente si svegliano in un animo non pervertito, eccitano alla più viva gratitudine verso di quelli che s'affaticano a far partecipe il maggior numero possibile d'uomini delle alte cognizioni, che s'ingegnano di svilupparle e porle nel modo più facile e più evidente, acconciandole al pensare più comune; acciocchè il medesimo volgo possa in qualche modo godersi l'amabile aspetto di quelle verità; e sia sollevato ad una condizione migliore, alla qual prima si ersero soli i pochi individui più sottili, più curiosi o più fortunati: e massimamente acciocchè il volgo, o diciamo la maggiorità dell'uman genere, portando il senso comune nelle interminabili questioni de' dotti, li richiami forse, giudice severo ed udito, a migliori occupazioni ed a più sani pensieri, quando li vede aspirare ad una celebrità vana, perchè consistente in vittorie vane e momentanee sulla opinione, anzichè in veri vantaggi recati allo spirito dell'uomo ed alla società.

Ma nel medesimo tempo che una forza irresistibile della buona natura ci spinge ad applaudire a così umani consigli, non sentiamo pur noi qualche cosa in ciò di difficile? qualche molesto dubbio non ci trattien forse dall'accordare liberamente a noi stessi delle troppo ampie e generose speranze? non è egli evidente che se noi non vogliamo ciecamente ingannarci rendendoci facile ciò che ci piace, dobbiamo vedere in quest'opera delle grandi difficoltà? non pare egli un assurdo tentativo, una credulità filosofica quella che in poco tempo si possa insegnare a filosofare a tutti gli uomini? dico a filosofare sopra le materie più ardue, sulle quali non sono giammai potuti ancora convenire i pochi dotti, e molte volte si sono scambievolmente accusati di non intendere nè manco il punto della questione agitata? Se tante sollecitudini e tante pene costò il generalizzare la sola istituzione delle scuole elementari, ove si tratta d'insegnare solo a leggere e scrivere (istituzione che non è però ancora generale), onde si potrà sperare che la filosofia, presentata al volgo in una lingua acconcia alla sua intelligenza, sia da lui intesa, e sanamente intesa? Perocchè non parlo della forsennatezza di chi volesse che fosse dal volgo altresì (quasi causa de' principi delle lettere recata da giudicarsi in co-

Digitized by Google

spetto del popolo) giudicata (1). Se mai noi possiamo erigere l'animo nostro ad una speranza così ridente, così lusinghevole di vedere un giorno nel genere umano un assembramento mirabile di sapienti; se questo non è un vano sogno, fors' anche un sogno dell' umana baldanza; egli è certo però che tanto non si può che rimettere ad un tempo così lontano e così indeterminato, che nè anche l'occhio della mente più perspicace il può torre e segnare nell' avvenire; e anche questa estrema età che noi pur lasciamo per

(1) C'è una ripugnanza e contraddizione nei termini tanto nella opinione che il volgo giudichi i suoi reggitori, quanto in quella che la plebe giudichi i suoi maestri. Il voler mettere in alto la più bassa parte della umanità è una manifesta pazzia, è un voler capovolgere l'ordine di tutte le cose. Con queste assurdità non si dee confondere il sistema di quelli che in tutte le cose predicano doversi appellare, come a gran giudice, al senso comune. Inteso ragionevolmente il sistema di questi ultimi, egli non tende se non a reprimere la temerità e la baldanza individuale degli uomini; e a mettere in trono, per così dire, la società, l'umanità tutta intera; lasciando però nella società e nella umanità l'ordine che n'è il legame e la forma stabilitavi dalla divina providenza. Nello stesso tempo che faccio notare la differenza di questi due sistemi, e che dichiaro il primo assurdo e ripugnante, non intendo di attribuire l'interpretazione che io do del secondo, a questo o a quello scrittore: non parlo io qui che delle dottrine, senza alludere ad opinioni personali di alcuno.

non levare dall' animo degli amici degli uomini una cara lusinga, non ci lice lasciarla che qual tenue possibilità per non metter confini arbitrarj alla perfettibilità umana, o via meglio alla divina providenza.

In tanto era ben naturale che chi traeva tostamente in cospetto del volgo non apparecchiato ancora a riceverla, la filosofia, e dava alla medesima l'idioma volgare, le avrebbe dato altresì un portamento ed una maniera di ragionare alquanto simile a quella de' suoi uditori.

Egli è per questo che la filosofia lockiana 1.° dà a vedere ovecchessia una osservazione incompleta, e specialmente di que' fatti, cui per cogliere coll' atto dell' attenzion nostra, fa bisogno che noi abbiam questa assai desta e sempre riflessa su noi medesimi, e talora anche riflessa di più riflessioni: cosa a che fare il comune degli uomini è interamente inetto; 2.° dà a vedere leggerissimo discernimento in distinguere e fermare i fatti caratteristici, cioè quelli che formano una nuova specie, da' fatti simili e variati solo accidentalmente. Universale vizio è degli scrittori di questa scuola la scrupolosa esattezza ed avidità di raccorre e di ammassare fatti simili, e moltiplicare esempj; e la maggiore negligenza nell' indicare le varie specie de' medesimi: 3.° finalmen-

te questa scuola non vede quasi mai dove stia il forte della questione, e perciò sprezza agevolmente i lavori de' filosofi precessori, rinunziando così all'eredità delle dottrine che ci hanno lasciata i secoli precedenti. Quand'ella ragiona de' grandi filosofi che si sono assottigliati a trovare una conveniente soluzione alle più difficili questioni, li dichiara autorevolmente sognatori; giacchè non capisce la ragione de' loro sforzi, non vede la necessità de' partiti da loro presi per soddisfare agli offerti quesiti: e mette da banda le loro teorie con poche e dignitose parole, fors' anche con un sorriso, beata di trovarsi immune da quel cattivo gusto in filosofia.

Quindi il difetto di questa scuola filosofica, specialmente nel suo primo stadio, consiste assai più in dar mano a spiegare i fatti dello spirito con troppa confidenza e con ragioni insufficienti, che nel contrario difetto, di torli a spiegar con ragioni che in se tengano di superfluo, cioè più che la spiegazione medesima non esige. Ma quindi appresso, tali scrittori, fatti accorti di alcune difficoltà non vedute da' primi loro maestri, si assottigliarono quanto poterono il più a risolverle, ed allora parvero incontentabili di tutte le soluzioni.

Questo mancamento della lockiana filosofia, la fece poco stimata ad alcuni grandi uomini del tempo suo (1); ma avendo ella ottenuta l'aura popolare e il favore di una setta che pur allora rendeasi potente spacciandosi l'amica del popolo, riuscì a portare un breve trionfo, quasi direi, nella universale opinione. Il tempo nel quale ella venne alla luce, portava delle circostanze a lei favorevolissime: la filosofia delle scuole era si può dire infracidita; e Cartesio vi avea già dato il crollo, sostituendo solo alcuni pensieri profondi, ma troppo pochi per tenere il luogo di un completo sistema di filosofia, del quale il mondo abbisognava. Era dunque naturale che, spandendosi vie più nel popolo la coltura delle lettere e acquistando questo nella

(1) Leibnizio giudicò la filosofia di Locke una filosofia meschina; ma scrivendole egli contro, s'accorse del vantaggio che quella avea dall' essere popolare, e il fece notare a' lettori suoi nella prefazione de' *Nuovi Saggi sull' Intendimento umano*: " Egli è più popolare di me (dice par-
„ lando di Locke), ed io sono forzato ad essere alcuna vol-
„ ta un poco più *acroamatico* e più astratto; ciò che non è
„ punto un vantaggio per me, massimamente scrivendo in
„ una lingua vivente. „ Fu tuttavia per questo che Leibnizio tolse a scrivere i detti Saggi in lingua francese, per poter renderli in qualche modo volgari: ma era tropp' arduo render volgare ciò che è sublime.

società un peso maggiore che non avea per innanzi, egli venisse a prevalere colla opinione sua non solo in ciò che atteneva a' proprj interessi, ma ben anco nel giudicare intorno alle filosofie.

Di questo difetto che io assegno alla scuola lockiana, potrà aversi un piccolo cenno nella questione che son per trattare; perciocchè dovendo io giustificarmi del dare che fo alla ragione umana una unica forma che chiamo la forma della verità (1), per far questo io debbo dimostrare che solo con tale sistema si possono evitare i due scogli ne' quali ruppero fin qui le diverse teorie che ne' moderni tempi apparirono. E primieramente debbo parlare del sistema di quelli che non assumono abbastanza a spiegare l'origine delle idee; di poi del sistema di quelli che ammettono troppo più che non ci bisogna: finalmente sono in dovere di provare che la teoria DELL' UNICA FORMA DELLA RAGIONE, tenendo il mezzo fra questi due scogli, evita sì l'uno che l'altro: e che di tutte le spiegazioni complete del fatto di cui parlo, essa è la più semplice, quella cioè che assume e suppone meno dell'altre.

(1) Ved. il Vol. I. degli *Opuscoli Filosofici*, facc. 98; e segg.

Ma perchè questo mio assunto non si estende a dare una teoria di tutto ciò che si osserva nello spirito umano, ma solo a spiegare alcuni fatti, converrà, innanzi tratto, che io mi faccia a sporre brevemente quale sia la specie di fatti de' quali colla detta *forma della ragione* vorrei presentare convenevole spiegazione.

Digitized by Google

SEZIONE SECONDA.

DIFFICOLTA' CHE S'INCONTRA NELLO SPIEGARE L'ORIGINE DELLE IDEE.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

CAPITOLO UNICO.

ESPOSIZIONE DELLA DIFFICOLTA'.

Il fatto che io mi propongo spiegare, si è quello dell' esistenza delle idee, o sia delle cognizioni umane: espressioni che voglio prendere come equivalenti (1).

L' uomo possiede delle cognizioni, pensa a varie cose, ha in somma delle idee: onde queste si producono, per quale cagione si trovano nello spirito suo? Ecco la dimanda che ciascuno può fare a se stesso, ma alla quale ciascuno non può egualmente rispondere; ecco la celebre questione dell' origine delle idee, che divise fra loro le scuole e i filosofi di tutti i secoli.

(1) Di vero ogni idea dà qualche cognizione; potrebbe però dirsi che le idee pure od astratte, non presentando per se alcuna notizia di cose reali, non formino la *cognizione* propriamente detta: qualche cosa di simile a questa distinzione si trova in Aristotele; ma ella non è necessaria al mio intendimento presente: e d' altro lato si può sempre, in un senso lato, dare il titolo di cognizione ad ogni maniera d'idee.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

Per indicare dove stia la difficoltà, si attenda al seguente ragionamento.

Quando noi facciamo un giudizio qualunque, abbiamo bisogno di possedere già nella nostra mente delle nozioni generali.

A ragione d'esempio, quando diciamo " questo foglio di carta è bianco ,, , o pure " quest' uomo è sapiente ,, noi dobbiamo avere precedentemente l'idea generale della bianchezza e della sapienza; perocchè altrimenti non potremmo attribuire questi predicati a questi piuttosto che a quei soggetti.

Sarebbe lungo dimostrar ciò per induzione in tutte le specie di giudizj; tuttavia questo si può sempre fare esattamente: e in conseguenza di ciò dimostrare che un giudizio non è se non quell'operazione colla quale noi uniamo un dato predicato ad un dato soggetto; e quindi che in questa operazione della nostra mente 1.° noi percepiamo il soggetto ed il predicato a parte come due cose mentalmente distinte, cioè tali, nell'una delle quali noi possiamo fissare la nostra attenzione esclusivamente, e così parlare dell'una senza parlare dell'altra; 2.° noi uniamo queste due cose, o sia riconosciamo che sono unite in natura, cioè noi fissiamo la nostra attenzione non già nell'uno de' due termini in separato, ma nel loro rapporto d'unione in un soggetto.

Essendo questa l'analisi del giudizio, si vede per essa che noi in sì fatta operazione primieramente concepiamo un predicato distinto dal soggetto, senza di che non potremmo fare il giudizio; ed un predicato distinto dal soggetto contiene sempre una nozione generale, giacchè fino che non è ad un soggetto congiunto, egli si può congiungere a più soggetti, anzi ad un numero infinito di soggetti possibili.

Ma se l'umana mente non può fare quella operazione che si chiama giudizio, senz' essere prima in possesso di qualche nozione od idea generale; come poi avviene che l'umana mente si formi le idee generali?

È facile cosa osservare che la mente umana non può formarsi un' idea generale se non in uno di questi due modi, 1.° o coll' *astrazione* 2.° o con un *giudizio*.

Coll' *astrazione* noi possiamo trarre una idea generale da una idea particolare: facendo col nostro spirito sopra questa idea particolare le seguenti operazioni: 1.° la scomposizione di lei nei due elementi de' quali ella si compone, cioè in *a*) note comuni *b*) e note proprie; 2.° l'abbandono delle note proprie; 3.° la fissazione della nostra attenzione sopra le sole *note comuni* le quali sono appunto le idee generali che noi cerchiamo.

Digitized by Google

Ora si osservi 1.° che tutte queste tre operazioni del nostro spirito facendosi da noi sopra una idea particolare, si esercitano sopra un'idea che già è in noi, ondecchè l'abbiamo acquistata; 2.° quindi esse non sono rivolte ad altro fine che ad osservare la nozione comune sola ed isolata: non già a farla esistere o ingenerarla nello spirito nostro.

Ma per osservare l'*idea* comune e generale che si afferma contenersi nelle nostre idee particolari, bisogna supporre che in esse idee particolari ella già si contenga: perciocchè altrimenti noi non la ci potremmo osservare giammai nè fermare in essa la nostra attenzione ov'ella già non ci fosse.

La via dunque dell'*astrazione* non vale punto a spiegare il modo onde noi ci formiamo le idee *comuni* e *generali*, come si è creduto da certe scuole di filosofi: vale solo a farcele *osservare* là dov'elle già sono precedentemente formate; vale ad appurarcele, a dividercele da ogni altro elemento eterogeneo, cioè che a loro non appartiene, acciocchè noi le abbiamo presenti alla nostra attenzione pure e perfettamente isolate.

Non resta dunque che noi ci formiamo le idee comuni o generali se non col *giudizio*.

Ma noi abbiamo veduto che ogni giudizio suppone che in noi abbiamo già precedentemente formata qualche idea generale: perciocchè il

giudizio non è che una operazione della mente che fa uso appunto di una idea generale, cioè che la applica ad un soggetto, e così ripone questo soggetto in qualche classe di cose che viene determinata dall' idea generale: per esempio, giudicando che un uomo è buono, io ripongo quell' uomo nella classe di cose formata dall' idea generale della bontà: e il medesimo si può dire di qualunque altro giudizio.

Pertanto, se l'uomo non può cominciare a giudicare che mediante un' idea generale, è manifestamente impossibile spiegare la *formazione* di tutte le idee generali mediante de' *giudizj*; ma egli fa bisogno al tutto di supporre che nell' uomo preesista, innanzi a tutti i giudizj suoi, una qualche idea generale, colla quale a bel principio egli possa giudicare, e in tal modo venirsi mano mano formando tutte le altre idee.

Tale è la difficoltà brevemente esposta che si presenta a chi si accinge di spiegare, senza pregiudizj di scuola e senza arbitrj volgari, l'origine delle idee: difficoltà che in progresso di queste ricerche verrà facendosi via più manifesta: e che dura troppo vorrà parere a que' filosofi che si avvisano di potere da' soli sensi dedurre tutte quelle idee che l' osservazione e la coscienza attestano essere dall' uom possedute.

Digitized by Google

SEZIONE TERZA.

TEORIE FALSE PER DIFETTO, CIOÈ PERCHÈ NON ASSEGNANO ALLE IDEE UNA SUFFICIENTE CAGIONE.

La difficoltà da me ora esposta si è offerta sotto diversi aspetti alla mente di tutti i grandi filosofi, i quali hanno immaginato delle ingegnose ipotesi per risolverla. Esaminiamo, prima di aprire la nostra opinione, i principali sistemi da loro inventati.

CAPITOLO I.

LOCKE.

ARTICOLO I.

SISTEMA LOCKIANO.

Sembra che Locke abbia veduto meno degli altri la difficoltà da me proposta, o certo egli non la considerò.

Questo celebre filosofo, senza trovare la menoma difficoltà, vi fa uscire tutte le idee dalla *sensazione* e dalla *riflessione*, quasi, sarei per dire, come sgorga da due ampj fori l'acqua d'un fonte.

Digitized by Google

ARTICOLO II.

LOCKE VENENDO A SPIEGARE L'ORIGINE DELL' IDEA DI SOSTANZA, SI AFFACCIA ALLA DIFFICOLTA' E NON LA RAVVISA.

Stabilito così da lui un sistema, fino dal principio de' suoi ragionamenti (1) egli passa ad applicarlo; passa a riandare tutte le varie specie d'idee e a mostrare come dalla sensazione e dalla riflessione vengano tutte formandosi agevolmente.

Quest' applicazione è troppo lodevole, perocchè è quella sola che potea dar la ripruova del sistema abbracciato, e mostrarlo veramente soddisfacente se era tale in fatto; e se non era, scoprirne i difetti.

E veramente in essa fu che gli corse il nodo

(1) Tale è il metodo di Locke: non dee credersi che parta da' fatti e venga a stabilire i principj: egli veramente parte da' principj, e poi scende a dar con essi la spiegazione de' fatti. Più o meno questo metodo stesso hanno tutti quelli della scuola sua fino a Cabanis, a Destutt-Tracy, a Gioia ecc. Che merito resta dunque ad essi rispetto al metodo filosofico? Quello di gridar sempre che si dee fare il contrario, che si dee cominciar da' fatti, ed ascendere passo passo a' principj. Non è picciol merito l'inculcare ciò che va bene; prendiamo da tutti il buono, e il resto lasciamolo andare.

Digitized by Google

sotto la mano: fra le varie specie d'idee gli venne ancora innanzi l'idea di *sostanza*; ed invano egli si assottigliò per ispiegare sì come poteva ella prodursi dal solo sentire e riflettere.

Ma fatto accorto di tale impedimento, piuttosto che riconoscere qualche difetto nel principio del sistema, e confessare che i due fonti da lui stabiliti della sensazione e riflessione non bastavano a produrre tutte le nostre idee, egli trovò un'altra via a cessare la difficoltà, cioè quella di pur negare che esista l'idea di sostanza. " Io con-
,, fesso, egli dice, che v'ha un'idea (1) che
,, sarebbe generalmente utile agli uomini, peroc-
,, chè essa è il soggetto generale de' loro discor-
,, si (2), ov'essi introducono quest'idea come se
,, la conoscessero effettivamente (3): io voglio par-

(1) Singolare contraddizione! v'ha un' idea, la quale non v'ha punto!!

(2) Come può esser soggetto generale de' discorsi ciò che non è un' idea? Che possa essere soggetto di discorso una *cosa* che non esiste, s'intende; ma che possa essere soggetto di discorso ciò che nè pure *si pensa*, ciò che nè pure è un' idea, questo mi è affatto inintelligibile! è un misterio metafisico del lockismo!

(3) Di nuovo, gli uomini usano di una *idea*, la introducono in tutti i loro discorsi, ma fanno tutto ciò senz' averla! Come questo possa essere, lascio a spiegarlo a questa classe di filosofi che si piccano di più chiarezza, e di più rigore ne' ragionamenti.

Digitized by Google

,, lare dell' idea di sostanza, che non abbiamo; ,, nè possiamo avere per via di sensazione o di ,, riflessione ,, .

Il ragionamento di Locke, messo in dialogo, riesce a questo.

Locke. L'origine delle idee, come ogni altra parte, si dee trattare per via de' fatti.

Obbiettatore. Io sono al tutto con voi: ma da quai fatti, di grazia, movete, per ispiegare l' origine delle idee?

Locke. Dalla sensazione e dalla riflessione.

Obbiettatore. Or come deducete poi da queste due facoltà l' idea di sostanza?

Locke. Ella non si può dedurre; dunque non esiste.

Obbiettatore. Amico, in questo vostro ragionamento voi partiste certo da due fatti, cioè dall' esistenza della sensazione e della riflessione; ma voi escludete poi un altro fatto quale è quello dell' idea di sostanza, perchè non vi riesce di dedurlo dai fatti primitivi e soli da voi stabiliti (1). Ora poi vi credete in diritto di negare

(1) Questa esclusione sistematica non è già un fatto; è un principio: fu per questo che io diceva che Locke comincia da' principj e scende a spiegare i fatti. Il dire " non esistono che questi due fatti, la sensazione e la riflessione ,, non

un fatto, solo perchè egli non discende da que' fatti che voi avete prescelto? La maniera di provare o di negare i fatti è l'*osservazione*, e non il *ragionamento*: voi partite dal ragionamento, e con esso è che escludete un fatto: questo non è un conservare il metodo ottimamente da voi stabilito. Il dire: l'idea di sostanza non esiste, perchè non può esistere, perchè non discende dalla sensazione e dalla riflessione; è appunto uno sragionare tutto a ritroso del buon metodo. Secondo questo metodo voi dovete prima cercare se l'idea di sostanza esiste, ed assicurarvene bene; e se trovate vero questo fatto, voi dovete dire: dunque può esistere. All'incontro voi cominciate a cercare, se può esistere: cioè se si può comporre insieme con alcuni vostri principj arbitrarj: e perchè non vel sapete conciliare colla teoria da voi prima abbracciata, perciò è che voi la negate al tutto. Non è egli questo un abusare di alcuni fatti a danno di altri fatti? Ogni sistema, per ipotetico che sia, si appoggia sempre su alcuni fatti: il difetto di ogni sistema è nel trascegliere alcuni fatti particolari fra tutti, e volere ridurre ad essi soli ogni cosa: il vero merito del

è un fatto; è un principio che ammette de' fatti, e che ne esclude arbitrariamente degli altri.

metodo che parte dai fatti, non istà dunque in porre a base delle proprie dottrine qualche fatto staccato; sta nell'ammetterli tutti insieme, non rifiutandone alcuno; sta, brevemente, in una osservazione piena, imparziale, e non prevenuta da qualche ipotesi ciecamente diletta.

Io non so che potesse rispondere a queste osservazioni il partigiano della lockiana filosofia.

ARTICOLO III.

IL NOSTRO SPIRITO NON PUO' FARE A MENO DELL' IDEA DI SOSTANZA.

Che se Locke, in vece di osservare se l'idea di sostanza veramente esiste, volea pur dimandare se può esistere, egli si sarebbe avveduto, per poco che avesse riflettuto alla cosa, che anzi ella non poteva non esistere.

Senza di essa gli uomini non possono ragionare nè colla mente nè col discorso: egli medesimo riconosce ch' ella forma l'argomento generale degli umani ragionamenti. Senza di essa gli uomini non possono concepire l'esistenza di qualche cosa o corporea o spirituale, qualunque sia: ma tuttavia la concepiscono: dunque l'idea di sostanza è percepita, è posseduta dall' uomo.

Un rispettabile filosofo italiano fa al proposito

nostro l'osservazione medesima. " La nozione della
,, sostanza doveva molto imbarazzare gl'ideologi,
,, dic'egli, qualora vi avessero di buona fede medi-
,, tato. Essi insegnavano, che noi non percepiamo
,, altra cosa, se non che le nostre modificazioni;
,, da questo principio segue, che o noi non ab-
,, biamo alcun'idea della sostanza, o che que-
,, sta idea debba esser in noi indipendente da'
,, sentimenti. La prima supposizione è smentita
,, dall'intimo senso, e dallo stesso linguaggio di
,, Locke e di Condillac: questi filosofi confessa-
,, no, che noi siamo obbligati d'immaginare un
,, sostegno incognito alle qualità; ciò è lo stes-
,, so che ammettere nello spirito una certa nozio-
,, ne quale che siasi della sostanza, indipenden-
,, temente da' sentimenti. Si dica quanto si vuo-
,, le, che questa idea è un'idea vaga, oscura; è
,, necessario convenire, che essa è il centro a
,, cui si riferiscono le qualità, e che senza di
,, essa non possiamo formarci l'idea di un oggetto
,, sensibile (1) ,, .

(1) *Lettere filosofiche ecc. del Barone Pasquale Galuppi da Tropea. Messina, presso Giuseppe Pappalardo* 1827.

ARTICOLO IV.

PERCHÈ DALLE SOLE SENSAZIONI NON POSSA VENIRE L'IDEA DI SOSTANZA.

Ma ond' è questa difficoltà insuperabile, trovata da Locke medesimo, nello spiegare come ci possa nascere l' idea di sostanza dalle sole sensazioni esterne od interne?

A me rincresce di dover qui quasi a principio di queste ricerche sottoporre all'analisi l'idea di sostanza: giacchè questo argomento difficile molto più agevolmente io l'avrei potuto trattare in sulla fine, cominciando cioè da cose più facili: ma perocchè pur debbo, tenterò di farlo nel modo il più chiaro che per me si possa.

La difficoltà adunque sta in questo. Una sensazione che noi proviamo, esterna ovvero interna, è tutta unita con noi: non è che una modificazione della nostra coscienza; noi sentiamo in un modo passivo: e nulla nel ricevere le sensazioni ha che fare il nostro intelletto. All'incontro, possiamo noi pensare ad una sostanza senza che la consideriamo come una cosa che sussiste in se, che è soggetto di modificazioni ella medesima e non è punto una modificazione, una cosa perciò che non si può per-

cepire da' sensi, ma solo dall' attività dell' intelletto? L' idea adunque di sostanza è interamente diversa da qualunque sensazione: ella ha delle altre qualità che nulla hanno che fare co' sensi: dunque non può essere racchiusa nella sensazione, nè si può in essa rinvenire. Ma ecco alcune differenze essenziali fra l'idea di sensazione e l'idea di sostanza.

Prima differenza: la sensazione è soggettiva, cioè una modificazione di noi, soggetto: la sostanza, noi la percepiamo come oggettiva, cioè come un oggetto del nostro pensiero, una cosa presente a noi, che non forma parte di noi stessi.

Seconda differenza: la sensazione è un accidente che non sussiste in se, ma in noi: la sostanza, come noi la concepiamo, sussiste in se.

Terza differenza: la sensazione è la passione del soggetto, mentre la sostanza può essere il soggetto stesso senziente.

Quarta differenza: la sensazione è l'effetto di ciò che cade sotto i sensi; mentre la sostanza rimane nel pensiero, rimosse tutte le qualità sensibili: sicchè è qualche cosa che non è nel sensibile, perchè tutto ciò che è nel sensibile si suppone già rimosso per opera della nostra mente.

La sostanza in somma noi la pensiamo me-

Digitized by Google

diante il seguente ragionamento: " Le qualità sen-
,, sibili non potrebbero essere senza un sostegno.
,, Ma le qualità sensibili sono; la sensazione è
,, quella che ce ne avvisa. Dunque c'è pure il
,, sostegno, il soggetto di queste qualità sensi-
,, bili, che si chiama sostanza.

Tutto ciò che fa la sensazione è avvisarci dell'esistenza delle qualità sensibili: essa non va più in là.

Il dedurre da quelle la necessità di una sostanza, è l'opera del pensiero: e questo la deduce dal principio seguente: " Le qualità sen-
,, sibili non possono esistere senza un sostegno. ,,

Ma onde il pensiero nostro trae un tal principio? dall'esperienza delle sensibili qualità? non già: perocchè l'esperienza non ha mai mostrato questo sostegno essendo al tutto insensibile. Se questo sostegno non è mai caduto sotto i sensi, nè può cadere, onde adunque si argomenta ch'egli esista? onde si dice ch'egli deve esistere?

Il nostro intelletto non può giudicare così affermatamente ch'egli esiste e che deve esistere, s'egli 1.° non ne ha l'idea, 2.° se non ha in se una regola, dietro la quale discerna ciò che non può esistere senza un sostegno, da ciò che può esistere, 3.° s'egli non applica questa regola alle qualità sensibili, e non rileva ch'esse sono di

quelle cose che non possono esistere senza un sostegno (un soggetto a cui appartengano).

Di qui tutta la difficoltà che si rinviene nello spiegare l'origine dell'idea di sostanza (difficoltà che si affacciò a Locke e si sentì incapace di superarla), consiste nel non veder modo come l'intelletto nostro *faccia un giudizio*, cioè il giudizio seguente " Le qualità sensibili hanno ,, bisogno di un sostegno. ,,

Se noi esaminiamo le tre cose che abbiamo detto essere necessarie all'intelletto perchè egli possa pronunziare un sì fatto giudizio, vedremo che si può ridurre ad una sola quella che non viene somministrata dai sensi.

In fatti la terza cosa da noi accennata si è l'atto dell'intelletto, col quale egli applica la regola alle qualità sensibili, e giudica ch'esse abbisognano di sostegno: ora questo giudizio l'intelletto il fa immantinente ch'egli abbia 1.° la detta regola, 2.° l'idea di sostegno.

Ma l'idea di un sostegno, idea generale e indeterminata, è già compresa nella regola.

In fatti, poniamo che il nostro intelletto abbia in se qualche principio, ond'egli intenda che le qualità sensibili non possono sussister sole: da questo principio gli è facile di cavare immantinente l'idea del sostegno, perocchè ne deduce il

bisogno di qualche altra cosa, checchè questa sia, che stia alle qualità sensibili unita, e che dia loro la possibilità di sussistere.

Tutto dunque si riduce a cercare come l'intelletto nostro possa avere o formarsi una regola od un principio dietro il quale egli sia autorizzato di giudicare che le qualità sensibili non possono esister sole.

Ora una tal regola è la maggiore di un sillogismo: e si potrebbe esprimer così " Gli accidenti non possono esister soli ,, : regola che si riduce a trovar ripugnante l'idea di una certa specie di cose percepite che si chiamano accidenti considerati da se soli, coll' idea di esistenza.

Nell'analisi adunque d'una tal regola, si trovano due cose: 1.° gli accidenti divisi o soli, e 2.° l'idea di esistenza.

Gli accidenti soli ci sono dati dalle sensazioni, perocchè essi non sono che le qualità sensibili.

Ciò adunque che non ci vien dato dalle sensazioni in nessun modo, in una sì fatta regola, è l'idea generale e pura della *esistenza*, la quale si mescola appunto in tutti i nostri ragionamenti: questa idea di *esistenza*, colla quale ripugnano gli accidenti precisi e soli.

Riassumendo quanto abbiam detto,

L'idea della sostanza non si può avere che mediante un giudizio dell'intelletto.

Questo giudizio dell'intelletto vien formato mediante una regola.

Questa regola analizzata si rinviene risultare e comporsi di due elementi, cioè 1.° degli accidenti 2.° e dell'idea di esistenza.

Gli *accidenti* si hanno dalle sensazioni.

All'incontro l'idea di *esistenza* è un' idea generale la quale non ci può venire in nessuna maniera da' sensi: e perciò l'idea di sostanza non si può spiegare ponendo che dalle sole sensazioni ci vengano tutte le nostre idee.

ARTICOLO V.

COME LA DIFFICOLTA' CHE SI TROVA NELL' ASSEGNARE L'ORIGINE DELL' IDEA DI SOSTANZA, SIA LA MEDESIMA DA ME PROPOSTA SOTTO ALTRA FORMA.

La difficoltà che si trova nel dedurre l'idea di sostanza, nasce dal bisogno che ci ha di un giudizio per dedurla: e di un giudizio di tal natura, che per farlo è necessario di possedere una idea generale tale che non si può avere da' sensi.

Ora la difficoltà da me indicata nello spiegare l'origine delle idee, veniva appunto a questo medesimo, chi ben riflette: perocchè io feci

consistere tutta la questione in questa domanda: " come sia possibile il primo nostro giudizio ,, , supponendo che noi non abbiamo precedentemente ingenita qualche idea generale.

E di vero, è egli possibile che noi cominciamo a giudicare senza possedere pur un' idea generale, mentre ogni giudizio è un' operazione dell' intelletto, nella quale si fa uso di un' idea generale, e perciò si suppone d'averla, mentre non si può far uso di ciò che non si ha?

Prima dunque che noi abbiamo delle idee generali, è impossibile che noi giudichiamo di qualunque nostra sensazione o di qualunque oggetto che ce la produca.

Ma se lo spirito nostro, privo al tutto d'idee generali, non può fare nessun giudizio nè delle sue sensazioni nè degli oggetti che le sensazioni producono; egli non potrà, in questo stato, fare un passo innanzi e recarsi una sola linea più là delle sensazioni stesse: perchè tolto allo spirito il giudicare, gli si toglie tutta la sua attività, e forz' è ch' egli si rimanga perfettamente inerte. Lo spirito umano adunque non potendo giudicare delle sue sensazioni e degli oggetti ad esse corrispondenti, non può nè pure formarsi alcuna idea generale: perocchè un' idea generale che lo spirito formi a se medesimo, non è che l'effetto di un giudizio.

Per illustrare la cosa con un esempio, poniamo che colpisca i miei sensi un ente sensibile qualunque, un albero, un sasso, una bestia ecc. Io avrò primieramente tutte le sensazioni che quell'ente sensibile produce ne' miei sensi, la sensazione del colore, della grandezza, della figura, del moto ecc. Ora fino che io ho tutte queste sensazioni passivamente, e senza alcuna operazione del mio intelletto, quali modificazioni in somma della mia sensibilità; io non ho ancora concepito quell'ente in un modo intellettuale. Perchè io lo concepisca intellettualmente, il mio spirito deve pronunziare un giudizio sopra di lui, cioè dire a se stesso " esiste qual-
,, che cosa dotata delle qualità sensibili, tali e ta-
,, li ecc. ,, (cioè delle qualità percepite da' miei sensi). Ora pronunciando un tal giudizio io non faccio che attribuir l'esistenza a un essere di cui io ho percepite co' sensi le sole sensibili qualità; e così percepisco l'essere stesso intellettualmente. L'idea generale di cui io faccio uso in questo giudizio, è l'idea di esistenza: e se io non avessi precedentemente questa idea nel mio spirito, egli sarebbe impossibile che io la applicassi alle mie sensazioni, quindi non potrei pronunciare il giudizio interiore: " esiste l'ente dotato delle qualità sensibili da me percepite ,,: quindi non

potrei nè pure percepir cosa alcuna col mio intelletto, perocchè il percepire qualche cosa col mio intelletto non è altro che giudicar qualche cosa esistente.

Ma questa idea generale di esistenza o di ente io non posso averla dalle sole sensazioni, perocchè esse non la contengono in se medesime, non essendo che modificazioni dell' ente e non avendo perciò in se l'esistenza: sicchè sole non si possono percepire coll'intelletto, ma in un altro essere fuori e interamente diverso da esse. Qui è tutta la difficoltà trovata da Locke medesimo in volendo dedurre dalle sensazioni la idea di sostanza.

Ma la difficoltà, a quel modo che da me fu proposta, non si ferma ancora qui, e spinge il ragionamento più innanzi.

È certo per l'osservazione, che l'intelletto non percepisce cosa alcuna se non mediante un interiore giudizio col quale dice a se stesso " la ,, tal cosa esiste ,,: è certo pure che per pronunziare un sì fatto giudizio egli dev' essere fornito dell'idea di *esistenza*, che l'aggiunge alle sensibili qualità che il nostro spirito percepisce co' sensi.

Questo solo primieramente è un nodo insolubile a quelli che tutte dai sensi vogliono de-

durre le idee: e questo nodo si trova nella formazione di qualunque idea anche particolare, nella formazione dell'idea di un albero, di un sasso, di un animale particolare ecc. Poichè nella formazione di queste *idee* o percezioni intellettive, s'addimanda sempre un giudizio nel quale si faccia uso dell'idea generale di *esistenza*: giacchè in esse idee si pone qualche cosa come esistente. Ma l'idea di *esistenza* non si può avere dalle sensibili qualità, perchè queste non si possono intendere esistenti senza pensare all'esistenza, la quale non si può predicare delle qualità sensibili se non concependole in qualche altra cosa che non cade sotto i sensi.

Dunque anche la formazione delle idee particolari è inesplicabile senza supporre preesistente in noi l'idea generale di esistenza, colla quale possiamo solo formarci le idee particolari: idea di tal natura che da'sensi non si può in nessuna maniera dedurre.

Laonde possiamo dire a tutta ragione che i filosofi della scuola lockiana non hanno fatto un'analisi delle idee abbastanza fina da pervenire a conoscere la verità da me tocca, cioè che non si dà veruna idea, sebbene idea di oggetto particolare, che non contenga in se altresì un'idea generale e almeno l'idea di esistenza;

perocchè l'avere l'idea di un albero, è lo stesso che il percepire coll'intelletto un albero; e il percepire un albero coll'intelletto, è quanto giudicare che un albero esiste o può esistere; e il giudicar ciò è il medesimo che il classificare l'albero fra le cose esistenti o possibili: sicchè una percezione de' sensi non è *idea* se non quando l'oggetto de' medesimi è classificato fra le cose esistenti o possibili; al che fare si richiede l'idea della esistenza, cioè della classe nella quale si ripone. Ma questo vero sfuggì interamente a' filosofi di cui parlo: essi supposero che un'idea particolare non contenesse nessuna nozione generale e comune.

Ragionando io dunque con tali filosofi, dico che partendo dalla loro supposizione, cioè che le idee particolari non contengono nulla di generale e di comune, è impossibile poi il dedurre da quelle coll' astrazione le idee generali.

In fatti come farò io a cavare le idee generali da idee meramente particolari che nulla di generale si suppongono contenere? si potrà cavare indi una cosa, ov' ella non è? non ci ha qui una contraddizione manifesta?

Ma i nostri filosofi ce ne insegnano il modo assai facilmente. " Le idee generali, essi dicono, si ,, estraggono dalle idee particolari mediante l'astra- ,, zione. Quando voi avete l'idea di un albero,

„ di un sasso, di un animale o di altra cosa
„ singolare, voi osservate ciò che v' ha in esse
„ cose di comune e ciò che v' ha di proprio.
„ Fermando la vostra attenzione in ciò che v' ha
„ di comune, e astenendola da tutto ciò che v'ha
„ di proprio; voi vi formate l'idea della sola qua-
„ lità comune, e questa è l'idea generale. Volete
„ voi formarvi l'idea dell' esistenza? non badate
„ a tutte le altre qualità, e fermatevi solo a quella
„ qualità che negli oggetti da voi conosciuti tro-
„ vate essere la comunissima di tutte: eccovi l'idea
„ dell' esistenza bella e formata. „

Io non voglio fermarmi ad esaminare le infinite inesattezze che contiene questo discorso: ma mi tratterrò solo a ciò che basta per mettere in piena luce la difficoltà di cui parliamo.

E rispondo: voi volete che io riflettendo sopra le mie idee particolari di un albero, di un sasso ecc., fissi l'attenzione alle loro qualità comuni e le separi dalle qualità proprie. Voi dunque supponete che l'idea di albero ecc. che io m' ho, sia un' idea composta 1.° di idee di qualità comuni e generali 2.° e d' idee di qualità proprie. In fatti se quella idea non contenesse questi due elementi, io non potrei scomporla come voi volete ch' io faccia, non potrei trovarveli se non vi fossero, nè fissare la mia attenzione sull' uno ele-

mento a preferenza dell' altro. Voi dunque con ciò venite a contraddire con voi medesimi ; giacchè siete partiti dalla supposizione che le *idee particolari* non contenessero *idee generali* ; e che la mia mente essendo di queste seconde interamente sprovveduta , potesse coll' ajuto di quelle prime formarsele.

Questi filosofi adunque sragionano nel modo seguente. E' facilissimo , vengono essi a dire , formarsi le idee particolari : sono le sensazioni quelle che le somministrano. Questa facilità la deducono appunto dalla supposizione che le idee particolari non contengano nulla di generale e di comune. Fatto questo passo , deducono poi dalle idee particolari le idee comuni e generali assai facilmente nel modo che abbiam detto. Ma egli è facile altresì di risponder loro : " Deducendo voi le idee ,, generali e comuni dalle idee particolari , sup- ,, poneste che le prime sieno una parte , un ele- ,, mento delle seconde. All' incontro quando avete ,, dedotto le idee particolari dalle sensazioni , ,, avete supposto il contrario : poichè se aveste ,, supposto che nelle idee particolari si contenesse ,, qualche nozione comune e generale , voi avre- ,, ste dovuto assegnare un' origine a questa, diver- ,, sa dalle sensazioni , le quali nulla hanno che ,, non sia interamente particolare ,,.

E cercando più alto l'origine di una tale illusione de' Lockiani, io credo ch' ella si trovi nel non avere bastevolmente osservato come le sensazioni e i loro oggetti sieno per se medesimi ed indipendentemente dall' intelletto nostro così particolari, che altro che qualità particolari non contengono realmente; perocchè una qualità comune e generale non ha esistenza che nella mente nostra. Non avendo essi adunque osservato questo vero, il quale ci verrà altrove occasione di recare a maggior luce, attribuirono alle cose quello che non istava che nella loro mente, cioè le qualità comuni; e sbagliato questo primo passo, gli altri sbagli vennero da se medesimi; perocchè l'errore fu recato dal principio del calcolo giù giù fino alla fine, ed all' ultimo risultato.

Ed ecco come il falso, introdotto nella prima nozione, si venne comunicando d'una ad altra, quasi per anelli, fino all' estrema.

La prima nozione falsa fu quella delle cose percepite da' sensi: l'errore messosi in essa senza che se n' avvedessero si fu " che gli esseri corporei ,, abbiano in se realmente *qualche cosa di comu-* ,, *ne* indipendentemente dalla maniera di perce- ,, pirli. ,, Ora, se ciò che è *comune* sta realmente negli esseri stessi, e non nell' intelletto; è dunque superfluo il cercare l'origine del *comune*

nell' intelletto umano : egli è un fatto : una qualità reale delle cose.

Questi elementi onde risultano le cose , cioè 1.° il *comune* 2.° il *proprio*, passano nelle sensazioni sì tosto che le cose vengono percepite da'sensi. Di vero essendo un fatto che i nostri sensi percepiscono le qualità sensibili de' corpi , e nelle qualità sensibili esistendo il *comune* , perchè alcune qualità sensibili sono *comuni* e altre *proprie* ; quindi anche la sensazione percepisce sì il comune che il proprio.

Terzo passo , se il senso riceve in se, e percepisce ciò che v'ha di *comune* nelle cose; egli è facile a spiegare l'origine delle idee *particolari* : giacchè sebbene queste idee sieno composte 1.° di nozioni comuni 2.° e di nozioni proprie ; tuttavia sì le une che l' altre sono somministrate dalle sensazioni , e quindi non c' è bisogno ricorrere ad altro principio per ispiegare l'origine delle idee particolari , mentre tutti gli elementi di cui esse sono composte , vengono somministrati da'sensi (1).

Finalmente da queste idee particolari è facilissimo astrarre le generali ; perocchè contenen-

(1) La contraddizione però sopra notata non si sfugge mai da' Lockiani , eziandio che fosse giusto tutto questo ragionamento che innalzano sopra una base mal ferma.

dosi già nelle idee particolari due elementi, cioè 1.° il comune 2.° ed il proprio, non c' è altro da fare per avere il comune o il generale, che di scomporli colla nostra attenzione, attendendo noi solo esclusivamente a quella parte che nelle nostre idee è una qualità comune, e non badando alle qualità proprie.

Ora tutte le conseguenze di questo ragionamento sono fuori di dubbio dirittamente dedotte, s'egli è vero il principio. Se la prima nozione delle cose esterne composte come di due reali elementi, 1.° di comune e 2.° di proprio, è retta, tutte le altre sono rette. In fatti

È indubitato che le *idee generali* si possono cavare dalle *idee particolari* coll' analisi o sia scomposizione di queste, s'egli è vero che in queste quelle si contengano.

È indubitato che le *idee particolari* risultanti da due specie di nozioni 1.° comuni e 2.° proprie, si possono avere dalle sole sensazioni, s'egli è vero che le sensazioni stesse risultino da due elementi, cioè il comune ed il proprio, e come tali percepiscano sì l' uno che l' altro.

È indubitato finalmente che il senso percepisce il *comune* ed il *proprio*, s'egli è vero che questi sieno due elementi reali che entrino a comporre le cose esterne e le loro sensibili qualità.

Ora di tutto questo discorso il falso giace nell' ultima proposizione.

Il *comune* non ha nessuna esistenza fuori dell' intelletto: egli è bensì un elemento delle nostre idee, ma non è un elemento reale delle cose esterne. Le cose esterne non hanno realmente che un' esistenza individuale; non hanno che qualità particolari, e niente può esistere al di fuori dell' intelletto di *comune*: perocchè la parola comune non significa che un *rapporto* fra più oggetti osservato dall' intelletto: ed un *rapporto* non è nè pure una qualità di qualsiasi specie sicchè possa esistere in un oggetto; ma è fuori al tutto di qualunque oggetto, e solo nel pensiero ha la sua esistenza.

Se dunque nelle sole idee vi è la nozione di *comune*, e nelle cose esterne non v'è nulla che non abbia una esistenza meramente *particolare* e sua propria, si domanda onde nelle idee nostre sia venuta quella nozione di qualità comune?

Il senso percependo le cose esterne non può percepire ciò che in esse non v'è, cioè la nozione di *qualità comune*: il senso adunque non avendo nelle sue percezioni una tale nozione, non può somministrarla alle idee. Ma nelle idee una tale nozione di qualità comune si trova; dunque ella non può vénire dalle sensazioni esterne,

ma debb' essere qualche cosa che si trovi o che esca dallo stesso intelletto. Egli è impossibile di rispondere, come a me pare, a questo ragionamento.

Ora la difficoltà da me proposta si riduceva appunto a questo, a sapere cioè in che modo l'intelletto può ricevere la nozione comune.

Egli è un fatto, io diceva, che una persona adulta e già sviluppata nelle sue facoltà intellettuali, giudica.

Dunque ella ha cominciato a giudicare.

Qui non ci ha mezzo alcuno, non ci ha gradazione; è un sogno dell' immaginazione il volercela trovare senza saperla indicare: oltrecchè i due termini escludono al tutto un termine medio; perocchè fra il dire a me stesso di qualche cosa che mi ferisca gli organi corporei " questo ,, è un ente ,, , e il non dirlo, non si può pensare niente che stia in mezzo.

Retrocediamo dunque fino al primo giudizio: l'uomo nel far questo ebbe bisogno di possedere già una nozione comune: ma questa idea generale, necessaria alla formazione del giudizio, non la potea cavare che 1.° dalle sensazioni 2.° o dalle idee particolari. Dalle sensazioni non potea, perocchè elle non contengono nessuna nozione di comunità: dunque dalle idee

particolari. Conviene adunque supporre che l'uomo comincia a giudicare dopo l'acquisto di alcune idee particolari. Ma di nuovo, o in queste idee particolari si contiene una nozione comune, o no. Se nelle idee particolari la si contiene una tal nozione, egli rimane a spiegare come l'uomo siasi formato queste idee particolari, le quali senza una nozione comune sussister non possono. S'ella non ci si contiene, torna la difficoltà, onde giudicando delle idee particolari tragga l'intelletto nostro la nozione di comune. Io non vedo mezzo a spacciarsi da sì fatta difficoltà senza il supporre che l'intelletto supplisca egli medesimo la nozione comune, e quindi abbia in se qualche cosa d'innato.

Così sarebbe risoluta la prima parte del quesito che presenta il titolo di quest'opera; cioè se l'intelletto umano abbia qualche cosa d'innato: ci rimarrebbe solo la seconda parte, cioè ,, se ha ,, qualche cosa d'innato, che cosa ciò sia ,, . Ma di questo non è ancora tempo a parlare: ci bisogna prima rispondere all'obbligazione che abbiamo contratta, di passare in esame i principali sistemi de' filosofi sopra la prima parte delle nostre ricerche.

ARTICOLO VI.

CONCLUSIONE SULL' IMPERFEZIONE DEL SISTEMA LOCKIANO.

Riassumendo intanto con poche parole quanto abbiam detto fin qui,

1.° Le idee particolari contengono sempre per lo meno una idea comune o generale, che è l'idea di *esistenza*; perocchè non v'ha *idea* d'alcuna cosa fino che lo spirito non pronunzia internamente questo giudizio: " la tal cosa è ,,.

2.° La formazione delle idee particolari primieramente si forma dallo spirito umano paragonando il sensibile o ciò che è percepito da' sensi, colla nozione comune di esistenza, e mettendo quell' ente sensibile nella classe delle cose esistenti. L' idea dunque d'un oggetto sensibile è la percezione di un tal oggetto fatta dall'intelletto, cioè " la percezione di un tal oggetto considera- ,, to nella classe degli esistenti ,, o sia " un og- ,, getto a cui si attribuisce la qualità comune e ,, univerale di esistenza ,, , o sia " un oggetto ,, percepito come esistente ,,.

3.° Quindi l'idea particolare non si può formare senza che l' intelletto non vi metta una nozione comune dell' esistenza; e questa aggiun-

ta potendosi chiamare *sintesi*, l'idea particolare non si forma senza una *sintesi* dell'intelletto.

4.° La *nozione comune* l'intelletto non può cavarla dalle sensazioni, perchè in esse non si contiene, e perciò dee recarla ingenita con se medesimo.

5.° Dall'idea particolare si può cavare l'idea *generale* per astrazione: perocchè questa idea generale e comune, in quella già si contiene: e questa operazione si chiama *analisi*.

6.° Locke non sospettando che esistesse alcuna difficoltà a spiegare la formazione delle *idee particolari*, le suppose venienti immediatamente dalle sensazioni nel modo che abbiamo detto. Quindi pensò che con tutta facilità si potesse poi cavare le *idee generali e comuni* coll'analisi di quelle: perchè in fatti nelle idee particolari, le idee *comuni e generali* si contengono.

L'imperfezione adunque di Locke consiste nell'avere supposta esistente realmente nelle cose sensibili la *qualità comune*, e quindi nel non essersi accorto della difficoltà che si rinviene in cercare l'origine d'una tal nozione.

Da questo errore nacque a lui che non vide il bisogno di una *sintesi* precedente all'*analisi*, cioè di quella operazione dell'intelletto colla quale si uniscono le sensazioni coll'*idea co-*

mune di esistenza preesistente nell' intelletto; e così si giudicano: e da questo giudizio si formano le idee delle cose particolari.

Egli suppose la *sintesi* già formata da sè nella natura delle cose esterne: e quindi cominciò la sua teoria dall'*analisi* delle idee; e da questa dedusse con una semplice separazione le *idee generali* nella loro forma di *astratti*: egli non ispiegò la formazione di queste idee, ma la suppose: cioè egli le suppose in noi mescolate colle sensazioni: e non pensò che a separarle, e ad appurarle dalle qualità particolari che ad esse non appartengono.

Finirò questo articolo recando un passo di un filosofo nostro, che con accuratezza e chiarezza veramente italiana, tocca l' imperfezione della teoria lockiana in queste parole: " Nel
,, sapere umano fa d'uopo distinguere due epo-
,, che: la prima consiste nella sintesi, che forma
,, gli oggetti dell' esperienza e compone il gran
,, libro della natura sensibile -- Nell'epoca di cui
,, parliamo, la prima operazione dell' intelletto
,, dee esser la sintesi. La seconda epoca inco-
,, mincia dalla lettura del libro della natura: in
,, questa seconda epoca lo spirito rivede la sua
,, propria opera, e l'analisi è la sua prima azio-
,, ne. Locke si occupa della seconda epoca: egli

,, suppone formato il gran libro della natura, ed
,, introduce lo spirito per leggerlo e compren-
,, derlo: egli parte da questo fatto, che i sensi
,, ci danno le idee complete degli individui, che
,, sono gli oggetti dell' esperienza: egli suppo-
,, ne come dati l'esteriorità delle sensazioni, e
,, la loro unione in un oggetto (*ed io aggiun-*
,, *gerò la nozione comune dell' esistenza*); ed egli
,, fa, in conseguenza, derivare per mezzo dell'ana-
,, lisi, dall'esperienza tutte le idee semplici ,, .
E più innanzi così si esprime: ,, Che cosa fa
,, di fatti il filosofo inglese? egli esponendo al-
,, la meditazione dello spirito umano il gran li-
,, bro della natura, fa che lo spirito per mezzo
,, dell' analisi ne ritragga tutte le nozioni sem-
,, plici (1). Ora da ciò non può concludersi che
,, tutte le nozioni semplici così derivate sieno
,, de' dati della sensibilità, o de' sentimenti di-
,, stinti e sviluppati dagli altri sentimenti. Se

(1) Il dire *nozioni semplici* non fa vedere la difficoltà tanto quanto il dire *nozioni comuni o generali*: perocchè bisognerebbe prima provare che il semplice non si può trovare dalla risoluzione del composto; ed allora solamente s' intenderebbe la difficoltà di cavar le nozioni semplici dello spirito da' fenomeni delle sensazioni. All' incontro dicendo *nozioni comuni*, appar chiaro che queste non si possono trovare nel particolare, giacchè il particolare esclude essenzialmente il comune come suo contrario.

Digitized by Google

,, fra queste nozioni semplici si troveranno alcu-
,, ni elementi soggettivi (1), questi possono ben
,, dedursi per via di analisi dall'esperienza, ma
,, lo possono appunto perchè lo spirito gli ha po-
,, sti colla sintesi, colla quale ha formato gli
,, oggetti dell'esperienza. La questione fondamen-
,, tale consiste a determinare, se l'operazione pri-
,, mitiva dell'attività del pensiere sia l'analisi, o
,, pure la sintesi ,, (2).

(1) *Soggettivi*: cioè posti dal soggetto intelligente, e per conseguente innati, almeno virtualmente, nel medesimo. Questa parola però di *soggettivi* non è esatta; e vedremo ch'ella introdusse l'errore colla sua inesattezza nella kanziana dottrina: in fatti lo spirito può avere in se stesso ingenita qualche nozione comune senza ch'egli la cavi per questo da se stesso, ma anzi ricevendola dal di fuori di se: una tale nozione sarebbe *innata*, ma non *soggettiva*. Questa osservazione è di gran momento per ben intendere la teoria che verremo a suo luogo esponendo.

(2) Galuppi, *Lettere filosofiche ecc.* Lett. 7.

CAPITOLO II.

CONDILLAC.

ARTICOLO I.

D' ALEMBERT FA ALCUNE OPPOSIZIONI AL SISTEMA LOCKIANO.

Le prime idee che si presentano all' analisi, sono le idee degli oggetti corporei; e queste occuparono la filosofia moderna di Locke. La difficoltà più elevata che s'incontra ove si voglia spiegare l'origine dell' idea di sostanza, Locke non appena la vide che anche la trapassò, negandone a dirittura l'esistenza: non poteva accordarsi col suo sistema, dunque non era.

Egli non s' era accorto che senz' essa, noi non avremmo alcun modo di formarci l'idea de' corpi esteriori; nè conobbe che in qualunque idea nostra di corpo c' entra necessariamente l'idea di sostanza, o sia di una esistenza propria in se e non in altri, di un soggetto in somma delle qualità sensibili.

Intanto però l'osservazione di Locke sull' impossibilità di dedurre dai sensi l'idea di sostanza, era una osservazione buona: ma isolata com' era, rimase per molto tempo infeconda.

L'idea di sostanza gli s'era presentata in un modo astratto, e quindi non avea veduto il nesso di quell'idea con tant' altre idee più particolari: ciò fu cagione che ne parlò in teoria come d'un ente immaginario, di cui si poteva per avventura far senza in filosofia.

Nè pure i filosofi che vennero dopo Locke sentirono tosto la forza della osservazione lockiana, nè le diedero quella importanza che s'avea realmente.

In luogo di farsi conto di quella osservazione, s'occuparono di esaminare in particolare il modo onde Locke deduceva le idee de' corpi, e fu in questo esame ch' essi trovarono com'egli nel descrivere la via onde noi ci formiamo le idee de' corpi, dava de' passi arbitrarj, e saltava a piè pari le difficoltà che pure l'avrebbero dovuto arrestare.

Locke non s' era avvisato che bisognasse fermarsi a spiegare come noi possiamo formarci le idee di cose che sono pur fuori di noi, più che se n' avvisi un uomo qualunque del volgo. Egli era partito come da un fatto primitivo, da questo principio " Le sensazioni ci danno immedia-
,, tamente le idee dei corpi al di fuori di noi ,,. 2
Egli non pensò che fosse necessario di occuparsi a rendere ragione d'un fatto sì ovvio.

D'Alembert osservò che questo non si poteva ammettere come un fatto primitivo, e ch' egli

presentava delle difficoltà a cui bisognava rispondere. Le difficoltà vedute da d'Alembert furon queste (1):

1.° Le sensazioni non sono che modificazioni interne del nostro spirito: esse esistono meramente in noi: come dunque noi possiamo uscire di noi stessi, e formarci l'idea di qualche cosa che sta al di fuori di noi, se non abbiamo altro fonte d'idee che le sensazioni le quali sono tutte dentro di noi?

2.° Le sensazioni sono tutte staccate e indipendenti l'una dall' altra: la sensazione dell' odore non ha che fare, a ragione d' esempio, colla sensazione del colore; nè quella del colore ha qualche cosa di simile a quella del sapore o del suono; o queste a quelle del tatto. Ora l'idea che noi abbiamo di un corpo è il complesso di tutte queste qualità sensibili di loro natura essenzialmente distinte fra loro. Ma nell' idea nostra di un corpo tutte queste qualità sensibili sono legate insieme, tutte attribuite ad un solo soggetto che

(1) E tuttavia d'Alembert parla del *Saggio sull' Intelletto umano* dell' inglese filosofo, come di un trattato completo di metafisica. Si voleva allora che fosse il libro di moda. Le esagerazioni di quel tempo sopra Locke sono divenute insoffribili: ciò mostra il progresso che indi a noi fece lo spirito umano.

è appunto il corpo, di cui abbiamo l'idea. Come avviene dunque che l'anima nostra leghi insieme queste sensazioni e le attribuisca ad un soggetto unico? Se i soli sensi ci producono le idee de' corpi, ciò a primo aspetto non s'intende come possa avvenire, perocchè i sensi non ci danno che le sensazioni così staccate, essenzialmente distinte fra loro, e senz' alcuna unità.

Queste difficoltà che d'Alembert fece alla teoria lockiana, non erano in fine che la difficoltà stessa che vide Locke, di spiegare l'origine dell' idea di sostanza: se non che, come diceva, Locke la si propose considerando l'idea di sostanza in generale: e d'Alembert venne alla difficoltà stessa sotto una forma più parziale, cioè considerando l'idea sostanziale de' corpi.

In fatti il pensare un corpo fuori di noi come un soggetto unico a cui si riferiscono le qualità sensibili co' nostri sensi percepite; non è che il pensare un sostegno, un centro necessario alle sensibili qualità, in una parola la sostanza corporea.

Ma il filosofo francese fu ben lontano dal conoscere che le due difficoltà s' adunavano in una sola (1): anzi egli si mostrò consentire al tutto

(1) Una delle maniere di semplificare le questioni filosofiche, è di chiarire le idee e di ridurre a poche le diffi-

con Locke in negando l'idea di sostanza (1), mentre proponeva d'altro lato senz'avvedersi il quesito " onde caviamo l'idea sostanziale che noi ab-

coltà, come pure le questioni filosofiche. Perocchè troppe sono le forme sotto cui si possono presentare, ed ogni nuova forma si toglie per una nuova questione, sebbene ella sia la medesima. Ciò nasce massimamente dalla natura della lingua che somministra innumerevoli maniere e forme al pensiero stesso. Quelli che vogliono fare una pompa vana ed inutile di dottrina, cercano anzi di moltiplicare a centinaja le questioni, gli argomenti, e le obbiezioni. Meschina pompa! non può cagionare stupore che agl'idioti: è peggiore della pompa di quel pazzo che spezzava tutto ciò che gli veniva alle mani in minuti pezzi dicendo di moltiplicare così il numero degli oggetti da lui posseduti.

(1) Si negò a mio parere l'*idea di sostanza* per un equivoco: cioè si credette che per poter dire di aver l'idea di sostanza si richiedesse di più, che veramente non si richieda. In fatti per avere l'idea di sostanza basta conoscere che la *modificazione dimanda un soggetto modificato*: questo soggetto è l'idea di sostanza. Se voi mi dite " ma questo soggetto io non so che sia ,,; certamente voi nol sapete: io vi vorrei anzi accordare ch'egli è essenzialmente un incognita per voi, una x. Voi sapete solo ch'egli è il soggetto di queste e quelle modificazioni, ch'egli è causa di questi e quegli effetti. Che volete sapere di più? Se voi lo spogliate delle sue modificazioni, delle sue proprietà, de' suoi effetti, egli vi rimane una perfetta x, una perfetta incognita: in tal caso voi ne avreste ancora l'idea, perchè sapreste le relazioni che questa incognita ha con ciò che conoscete; questa è la cognizione che s'ha delle sostanze, nè di più si può esigere: questo basta perchè l'idea se n'abbia.

,, biamo de' corpi ,,. Tanto è pigro il pensare umano ! tanto le menti anche più perspicaci vanno lungamente tentone cercando il vero sotto un crepuscolo d'incerta luce !

ARTICOLO II.

CENSURA CHE CONDILLAC FA DI LOCKE.

D'Alembert propose le due difficoltà surriferite ; ma non le sciolse : Condillac venne appresso e ne tentò lo scioglimento.

Il proporre bene una questione è già far fare un passo alla filosofia : questo è il merito di d'Alembert. Egli era per altro ben lungi dall' abbandonare il principio lockiano , che tutte le idee vengono dai sensi : un tale principio si teneva per ostinazione : in tal caso era impossibile l'abbandonarlo.

Il domandare come noi possiamo dalle sensazioni che sono interne nel nostro spirito , trasportarci fuori di noi e formarci le idee de' corpi , veniva al medesimo che domandare " come noi ,, possiamo formare un giudizio prima d' essere

Se si potesse negare un' idea , ogni qual volta non si conosce in essa ciò che s' immagina di dovervi conoscere , si potrebbero facilmente negare tutte le idee.

,, forniti d' idee ,, . Di vero, perchè noi abbiamo l'idea di qualche cosa fuori di noi , dobbiamo formare i seguenti giudizj nel nostro spirito : 1.° esiste qualche cosa , 2.° questa cosa che esiste è fuori di me , 3.° questa cosa che esiste è soggetto delle qualità sensibili da me percepite. Per formare tutti questi giudizj non debbo io già possedere delle idee generali? la formazione adunque delle idee esige delle idee precedenti in me formate : le prime idee adunque che io mi formo, quali sono quelle de' corpi , sono inesplicabili, se non suppongo qualche cosa d' innato in me medesimo.

Tale era la questione, ove si proponga in tutta la sua estensione : ma Condillac non vide che la prima parte. S' accorse ch' erano necessarj de' giudizj a formare le idee de' corpi : ma non si accorse che questi giudizj presupponevano delle idee generali anteriori : questo secondo passo era pur breve e facile dopo il primo : tuttavia egli nol fece : tale è il cammino lento e indugiatore dello spirito umano.

Trovandosi egli adunque collocato dal tempo suo in un punto più eminente , potè rimproverare a Locke di non essersi accorto de' giudizj che si mescolano fra le nostre sensazioni.

Noi vedremo , dice Condillac parlando di

Locke in principio del suo Trattato delle sensazioni " che la più parte de' giudizj che si
,, mescolano a tutte le nostre sensazioni, gli so-
,, no sfuggiti ,,. E poco appresso: " Egli era sì
,, lontano d'abbracciare in tutta la sua estensio-
,, ne il sistema dell'uomo, che senza Molineux
,, non avrebbe forse avuto nè pure occasione di
,, osservare che alle sensazioni della vista si me-
,, scolano de' giudizj. Nega egli espressamente
,, che accada questo medesimo nelle sensazioni
,, degli altri sensi. Egli credeva dunque che noi
,, ci servissimo di questi per una specie d'istin-
,, to senza che la riflessione contribuisse punto
,, a darcene l'uso ,,.

ARTICOLO III.

SISTEMA CONDILLACHIANO.

E non sembrerebbe da questo passo, che Condillac avesse sentito pur bene la differenza sfuggita a Locke fra le sensazioni esterne, e i giudizj che si mescolano alle medesime? Non sembrerebbe ch'egli avesse perciò dovuto porre due facoltà essenzialmente distinte, l'una quella che ci fa sentire le sensazioni, e l'altra quella che ci fa fare i giudizj sulle medesime?

Sembrerebbe: ma l'amor di sistema il con-

duce a fare il contrario, cioè a ridur tutto a una sola facoltà, alla sola *sensazione*: e così in vece d'aggiungere qualche cosa ai due principj di Locke, la *sensazione* e la *riflessione*; egli anzi si sforza di semplificarli, ritraendoli alla sola *sensazione*. Questo errore sistematico è simile a quello di sopra toccato, di colui che pretende render ragione delle varie specie di sensazioni che noi proviamo, con un solo senso. Chi togliesse a dimostrare che quella facoltà visiva che ci fa percepire i colori, è quella medesima che ci fa percepire i suoni, e i sapori, non assumerebbe una proposizione meno difficile e meno assurda di quest' altra, che forma tutta l' essenza della teoria condillachiana: " quello stesso senso che percepisce la sensazione del tatto, è quello che giudica della medesima ,, (1).

Ma perchè vediamo meglio gli sbagli di que-

(1) S. Agostino nota accuratamente la differenza fra il sentire ed il giudicare in più luoghi delle sue opere, e trova una distanza immensa fra l'una e l'altra di queste due operazioni dello spirito. Egli dice ancora che la *mente* propriamente parlando consiste nella facoltà di giudicare: ,, servat aliquid (così parla della mente) quo libere de specie ,, talium imaginum (cioè delle cose corporali) *judicet*, et hoc ,, est magis mens, id est rationalis intelligentia QUAE SERVATUR UT JUDICET. *De Trinit.*, L. IX, c. V.

sto filosofo, seguitiamo i suoi passi, ed osserviamo tutto l'andamento de' suoi ragionamenti.

Ecco primieramente com'egli pone l'argomen-
,, to della II. P. del Trattato delle sensazioni: ,,La
,, seconda parte, dice, tratta del tatto, o del so-
,, lo senso che giudica da se stesso degli oggetti
,, esteriori ,,. Una sola facoltà, un solo senso fa due operazioni così distinte, che sono chiamate con diversi nomi e riconosciute per diverse dallo stesso Condillac: 1.° sentire le cose esteriori, e 2.° giudicare delle medesime (1).

Anche agli altri sensi questo autore attribuisce due operazioni di specie diversa, cioè il sentire ed il giudicare; ma egli pretende, che il giudicare quelli non l'abbiano da se stessi, ma sia una virtù che viene loro comunicata dal senso del tatto (comunicazione a dir vero assai misteriosa), il quale solo da se stesso è anche giu-

(1) Si trova anche in Aristotele e negli Scolastici insegnato che il senso *giudica*. Egli sembra verisimile però che la parola *giudicare* s'intendesse in un senso traslato per una qualche similitudine che si nota fra gli effetti del senso e del giudizio. Ciò mi fanno credere alcuni passi di Aristotele dove spiega il giudizio da lui attribuito al senso, in modo assai diverso da quello che attribuisce all'intelletto. Ad ogni modo mi sembra difficile di salvare questo filosofo dall'errore che attribuisco a Condillac, senza tacciarlo d'inesattezza e d'improprietà nelle espressioni.

Digitized by Google

dice: e la terza parte è quella che ciò si propone di dimostrare: " la terza parte, dice, tratta come il tatto insegna agli altri sensi a giudicare gli oggetti esteriori ,, (1).

ARTICOLO IV.

INESATTEZZA DELL' ANALISI CONDILLACHIANA.

Leggendo con attenzione Condillac, si vede un uomo che propone bensì a se stesso di spiegare il successivo sviluppo delle facoltà con un'analisi accurata, senza dare pur un passo arbitrariamente: un uomo che è persuaso di riuscire a far ciò a preferenza di tutti quelli che il precedettero; ma nello stesso tempo si vede, che questo procedere del discorso rigoroso e sicuro, è un' arte nelle sue mani ancor bambina: e volendo seguire i passi suoi colla stessa intenzione di essere esatto, e coll'arte nel nostro tempo più raffinata di osservare, e di non lasciar passar nulla nel ragionamento che non sia stato giustifica-

(1) Quando mi si dice che un uomo comunica all'altr' uomo la scienza ammaestrandolo, io intendo benissimo che voglia dire la voce *comunicare*; ma quando mi si dice che un senso *comunica* all' altro senso la facoltà di giudicare che per se non ha, allora non ne intendo più niente: la parola *comunicare* mi diventa una voce inintelligibile, inesplicabile.

Digitized by Google

to, si trova ovecchessia, ch'egli analizza le operazioni dell'anima molto grossamente, e inframmette e suppone fra i ragionamenti suoi i fatti più rilevanti senza darne spiegazione alcuna, anzi pure senza ch'egli gli osservi distintamente, o almeno senza ch'egli osservi che hanno bisogno di spiegazione.

Perchè ciò si vegga più manifesto, e perchè apparisca com' egli non abbia nè pur sentita la difficoltà che si trova in render ragione dell'atto del giudicare senza supporre qualche cosa d'innato in noi, fermiamoci ad osservare quanto sia volgare e poco ingegnoso il modo onde alla sola sensazione riduce tutte le altre facoltà (1).

ARTICOLO V.

L'ATTENZIONE DELL' INTELLETTO NON È IL MEDESIMO CHE LA SENSIBILITA'.

Primamente si sforza di ridurre l'attenzione alla sensazione in questo modo: " Se l'uomo ha ,, una moltitudine di sensazioni, egli dice, nel-

(1) Più altre osservazioni sul sistema della sensazione trasformata potrai vedere nell' operetta *Breve esposizione della Filosofia di M. Gioia*, inserita nel II. volume degli *Opuscoli filosofici*, e massimamente nelle note alle facc. 358-365, dov' io mi sono ingegnato di mettere brevemente sott'occhio gli assurdi di una sì fatta filosofia.

Digitized by Google

,, lo stesso tempo, collo stesso grado di vivacità,
,, o presso a poco, egli non è ancora che un
,, animale che sente ---; ma se noi non lascia-
,, mo sussistere che una sensazione sola, o pu-
,, re senza torre le altre, ne scemiamo la forza,
,, lo spirito è tantosto occupato più particolar-
,, mente della sensazione che conserva tutta la
,, vivacità sua, e questa sensazione diventa at-
,, tenzione senza che sia necessario supporre al-
,, cun' altra cosa nell' animo ,,.

Ma era pur facile di vedere che l' azione degli oggetti esterni sui nostri organi e la sensazione che l'accompagna, è una cosa diversa da quell' attività dello spirito, che particolarmente si occupa nella detta sensazione (1).

(1) Il Condillac medesimo distingue nello spirito umano una *passività* ed una *attività*. Se questi due termini danno un concetto opposto fra loro, come non saranno diversi? Come dunque si potrà ridurre ad un solo principio passivo, qual è la semplice sensazione, tutte le potenze più attive dell' anima? Nessuno ha rilevato meglio, per quanto a me è noto, questo errore di Condillac del Barone Galuppi nei suoi *Elementi di Filosofia* (Messina 1820) T. II, facc. 192 e segg. In Francia, nel paese ove il Condillachismo è indigeno, ora si scrive così " Sia che Condillac sia stato per tren-
,, t'anni nell' illusione, sia che non abbia mai enunciato con
,, chiarezza sufficiente il suo pensiero, sia che io non abbia
,, avuta la dovuta penetrazione, mi fu sempre impossibile
,, concepire non già che la sensazione preceda l'attenzione,

La semplice sensazione può essere ricevuta da noi senza nessuna volontaria attività dello spirito nostro: purchè questo si presti a riceverla passivamente. Ma l'attenzione sopra una nostra sensazione dev'essere un'attività volontaria, non una semplice passività. Poniamo che ricevessimo contemporaneamente quattro sensazioni: e che rimanendo noi in uno stato passivo, o per dir meglio inerte, elle fossero per noi tutte, presso a poco, dello stesso grado di vivacità. Or poi in luogo di rimanerci così uguali ed indifferenti a quelle quattro sensazioni, poniamo che noi concentrassimo la nostra attenzione quanto più ci fosse possibile in una sola: egli è certo, che per questa nostra attività concentrata, noi riceveremmo con più vivezza quella sensazione a cui attendiamo, e tuttavia non potremmo forse a meno di percepire, sebbene più tenuamente, anche le altre tre. Or dunque nel nostro spirito avvi un'attività volon-

„ ma che la sensazione si cambi in attenzione; non già che „ nell' anima uno stato attivo succeda immediatamente ad „ uno stato passivo, ma che siavi identità di natura fra que- „ sti due stati, di modo che l'attività sia una trasformazio- „ ne della passività; e sono così lontano dal prestare il con- „ senso a questa proposizione, che so appena che cosa si „ possa intendere coll' avvicinamento de' termini, de' quali è „ composta „. Laromiguiere. Parte I, Lez. V.

Digitized by Google

taria; una forza per la quale noi attendiamo, fra quattro sensazioni uguali, a quella che più vogliamo, e rendiamo così l'impressione sua più forte sopra di noi. Questa osservazione mostra evidentemente che la forza del nostro spirito mossa dalla nostra volontà colla quale attendiamo alle sensazioni, e fra esse scegliamo l'una a preferenza dell'altra, è tutt'altra cosa dalle sensazioni medesime, mentre queste esistono anche senza che quella forza si muova; e questa forza interiore, ove si spieghi, opera sulle sensazioni stesse, ed è un principio a noi intrinseco che ci dispone a farle più o meno presenti per dir così alla nostra coscienza.

Questo fatto si può sperimentare in un quartetto musicale. Lasciandoci noi ferir l'orecchio da' suoni senza che lo spirito nostro faccia uso di sua particolare attività, noi accoglieremmo il concerto, ed avremmo tutte le sensazioni che ci producono i quattro stromenti: ma ben tosto ci apparrà che nel nostro spirito v'ha un'attività volontaria, diversa da questo passivo sentire, allorquando noi attueremo volontariamente lo spirito in un modo particolare a nostro grado, sia per assorbire più a pieno tutta intera l'armonia del concerto, sia per attendere ad un solo strumento, e gustarne la modulazione o ammirar la maestrevolezza del-

Digitized by Google

l'abilissimo sonatore. La sensazione dunque è una facoltà passiva, tale cioè, per la quale non ha bisogno lo spirito dell'uomo, a cui vien tocco l'organo corporale, di una particolare e quasi semovente attività; l'attenzione all'incontro è una facoltà attiva, per la quale l'uomo mette volontariamente in moto la forza dello spirito suo: in questo senso è vero che colla sola sensazione " l'uomo non è ancora che un animale che ,, sente ,,; ma l'uomo non è mai colla sola sensazione; egli ha sempre, oltre la potenza di sentire, un' altra potenza ancora in se medesimo, sia che ne usi attualmente o no, la potenza voglio dire di rivolgere la propria attività sopra una cosa sentita anzi che sopra un'altra: e questa fino da' primi momenti della sua esistenza lo parte dagli altri animali e lo colloca in una classe essenzialmente superiore a quella de' bruti.

ARTICOLO VI.

LA MEMORIA NON È LA SENSIBILITÀ.

Non è più felice Condillac quando si sforza di mostrare che anche la memoria è una sensazione. " La nostra capacità di sentire si divide, egli ,, dice, fra la sensazione che noi abbiamo avu- ,, ta, o quella che noi abbiamo. Noi le percepia-

,, mo tutte due ad un tempo. Ma non le perce-
,, piamo differentemente : l'una ci pare passata,
,, l'altra ci pare attuale.

" Percepire o sentire queste due sensazioni,
,, è la stessa cosa (1) : ora questo sentimento pren-
,, de il nome di sensazione quando l'impressione
,, si fa attualmente sui sensi ; e prende quello di
,, *memoria* quando questa sensazione che non si
,, fa attualmente , si porge a noi come una sen-
,, sazione che è stata fatta. ,,

Sembra impossibile ingannarsi a tal segno da poter affermare che il percepire una sensazione presente, o il percepire una sensazione passata sieno atti della stessa natura.

Quando la sensazione è passata, ella non è più. L'esistere suo nella nostra memoria non si può già dire un esistere come sensazione : come tale è passata , siccome esprime la frase ,, noi ci ricor-
,, diamo le sensazioni passate ,, . L'esistere come

(1) Si può egli dare affermazione più gratuita di questa? La menoma prova non adduce di essa il Condillac. Il provare de' filosofi di questa scuola non è che un asserire francamente le proprie opinioni : le asserzioni franche impongono al lettore inavveduto, e questi sono i principj della scienza; le conseguenze che ne deducono vengono in tal modo assai facilmente consentanee ai sistemi da loro preconcepiti.

sensazione suppone che i nostri sensi corporei sieno attualmente tocchi, e la sensazione comincia in essi quando cominciano ad esser tocchi in quel modo che è necessario al nostro spirito perch' egli senta : la sensazione rimane fino ch' essi continuano ad esser tocchi, e tostochè il toccamento o l'impressione ne' sensi è cessata, anche la sensazione viene a cessare. All' incontro la memoria rimane, o per dir meglio ella comincia appunto allorquando la sensazione non è più : essa non è dunque sensazione.

La maniera volgare di parlare " nella memo-
,, ria si conservano le sensazioni passate ,, ; sembra esser ciò che condusse in errore il nostro filosofo. Egli non ci sarebbe caduto osservando, che quella maniera di parlare comune era rigorosamente parlando inesatta, perocchè la parola *sensazione* in quel detto " le sensazioni si conser-
,, vano nella memoria ,, , ha un valore essenzialmente diverso da quello che si dà al nome di sensazione quando parlasi di vere sensazioni. Non sono già le sensazioni vere che si conservano nella memoria nostra ; è la ricordanza delle sensazioni vere : la quale ricordanza è ciò che forma la stessa memoria. Chi mai non vede che *ricordarsi* di un dolore è al tutto diverso dal *sentire* un dolore ; che il rammentare un piacere sensibile, è tutt' al-

tro che il sentire il piacere attualmente coi nostri sensi?

L'errore nato dal doppio significato della parola sensazione applicata ai sensi ed applicata alla memoria, è simile all' errore di quelli che sentendo dire ad alcuno che mostra un ritratto " Que-
,, sti è l'Imperatore ,, prendesse quel ritratto per l'Imperatore vero e vivo, intendendo letteralmente quella espressione. Certo, quell' Imperatore dipinto è essenzialmente diverso dall' Imperatore vero, il quale non è una sottil tela impiastricciata d' olio e di colori, ma è bensì un corpo formato di carne e d' ossa. Nè pur bene direbbe chi affermasse quel ritratto essere lo stesso Imperator trasformato; perciocchè l'Imperatore negherebbe d' essersi trasformato giammai in una tela ed intonaco di colori, e poco starebbe che non mandasse colui al collegio de' pazzi. La sensazione adunque che dicesi stare in noi quando noi ci ricordiamo d' una sensazione passata, non è punto quella sensazione che ci ha fatto, a ragion d' esempio, tanto forte dolere il braccio o la gamba forata da uno stecco: e la quale non si sente altrove che nel braccio o nel piede, e non punto nella memoria; quella non è che una pura reminiscenza, o se si vuol dire impropriamente, un' immagine di quella, cioè a dire una cosa di

essenza diversa e interamente da quella prima disparata (1). Il perchè la sensazione e la memoria della sensazione non si possono confondere insieme, eziando che si chiamino con una medesima voce di sensazione: l' uno di quegli oggetti non ha che fare coll' altro: e qualunque dipendenza o relazione abbiano insieme, non possono giammai confondersi, nè dirsi l'uno trasformazione dell' altro. Il senso adunque e la memoria sono due facoltà essenzialmente distinte che non si possono in una sola mescolare per amore d' una semplicità sistematica contraria al fatto della natura (2).

(1) Non si può propriamente dire che l'idea sia un' *immagine*: questa parola d'*immagine* si può applicar bensì ai fantasmi delle cose corporee quando noi le immaginiamo presenti tali quali ci cadono sotto gli occhi stessi; o non all'idea; per ben conoscere l'idea conviene anzi avvezzarsi a considerarla in se, tale qual è ella medesima, senza mescolarvi comparazioni e metafore tratte da cose materiali. L'idea ha un essere suo proprio, spirituale, e affatto estraneo alla corporea sensazione.

(2) Condillac stesso distingue l'attenzione della memoria, dall' attenzione del senso, caratterizzando la prima per *attiva* e la seconda per *passiva*. Si può dare una differenza più essenziale che questa che le fa l'una all'altra direttamente contrarie?

ARTICOLO VII.

L'ATTENZIONE È DIVERSA DALLA MEMORIA.

Dopo avere il Condillac creduto di dimostrare siccome la facoltà di ricordarsi non differisce essenzialmente dalla facoltà di sentire, prosegue francamente così:

" Laonde noi siamo capaci di due attenzio-
,, ni: l'una s'esercita dalla memoria, e l'altra
,, da' sensi.

" Avendovi doppia attenzione, v'ha parago-
,, ne; giacchè essere attento a due idee o para-
,, gonarle è il medesimo. Ora non si può para-
,, gonarle senza percepir tra esse qualche differen-
,, za o qualche rassomiglianza: percepire così fatti
,, rapporti, è giudicare ,,.

È questo un percorrere di volo un tratto immenso di terreno: davanti a questo corridore sembra che gli ostacoli spariscano per qualche incanto.

Primieramente basta assai poco di meditazione a conoscere, che quell' atto onde noi raccogliamo la nostra attenzione, sia in sugli oggetti della memoria, sia in sugli oggetti del senso, non è nè la memoria nè il senso.

L'attenzione è una forza, come vedemmo,

che viene diretta dall' attività dello spirito nostro, o piuttosto è la stessa attività del nostro spirito. Noi attendiamo per un atto della nostra volontà, e in questo attendere ci sono più o meno gradi d' intensità a nostro volere.

Come la sensazione per la sua passività si distingue dall' attenzione, e come si distingue dalla memoria per lo diverso suo oggetto, l'abbiamo già sopra veduto.

Che l'attenzione si distingua anche dalla memoria, è facile pure vederlo. La memoria viene formata dalle ricordanze delle cose passate, e in questo consiste la sua propria natura : l'atto onde noi attendiamo si può portare tanto sulle cose passate quanto sulle presenti.

V'hanno dunque in noi tre principj o tre facoltà essenzialmente diverse : 1.° la facoltà di sentire le presenti impressioni ; 2.° quella di ritenere le ricordanze delle medesime dopo che sono già trapassate ; 3.° finalmente quella di fermare a nostro talento , o sopra alcuna delle nostre sensazioni presenti o sopra alcuna delle passate , l'attività del nostro spirito in un grado più o meno intenso.

ARTICOLO VIII.

IL GIUDIZIO NON SI DEE CONFONDERE COLLA SEMPLICE ATTENZIONE.

Proseguiamo :

" Avendovi doppia attenzione , vi è para-
,, gone ; poichè essere attento a due idee e para-
,, gonarle , è il medesimo ,,.

Questo modo di ragionare è al tutto inesatto. Un poco di diligente considerazione fa ben conoscere che l'essere attento a due idee non è ancora un paragonarle. Io posso benissimo restringere l'attenzione mia prima su d' una idea sola, e poscia metterla in sull' altra , senza però ch' io necessariamente ne faccia il paragone e ne trovi le differenze.

E quand' ancora il mettere l'attenzione sopra due idee portasse di necessità il paragonarle insieme ed il conoscerne la differenza , in tal caso si dovrebbe tuttavia distinguere tre atti, sebbene contemporanei , del nostro spirito ; cioè 1.° l'attenzione che si mette in una idea , 2.° l'attenzione che si mette nell' altra idea , 3.° l'attenzione che si mette nella differenza delle due idee : e resterebbe a vedere se questi tre atti sono della stessa natura , sicchè si possano attribuire alla

stessa facoltà: poichè potrebbero essere atti contemporanei, e tuttavia di diverse potenze; giacchè l'essere contemporanei non basta per doverli attribuire alla potenza medesima se non sono ancora della stessa natura.

Ma egli v' ha qui di più: questi tre atti non sono sempre necessariamente contemporanei. Di vero io posso prima dare la mia attenzione ad un' idea, ed appresso darla all' altra, e tutto questo senza aver io ancora fissata la mia attenzione sulla differenza delle medesime.

Per accorgersi più patentemente che il dare l'attenzione a due idee non è lo stesso che il paragonarle e il trovare la loro differenza, e per conoscere che nè pure quell' attenzione da me posta sulle due idee mi tira necessariamente a fare il paragone e a coglier la differenza delle medesime; basta che diamo uno sguardo a ciò che succede coll' idee de' numeri.

Poniamo che io abbia l'idea del numero trentacinque, e quella del numero quarantanove. Non posso io fissare la mia attenzione sull' uno e sull'altro numero senza che necessariamente io li paragoni insieme e ne conosca la differenza? La cognizione ch' io ho di questi due numeri, è una cosa al tutto diversa dalla cognizione della differenza che hanno fra loro. Questa differenza sa-

rebbe, nel caso nostro, quattordici, cioè un terzo numero che non è nè il 35, nè il 49: un terzo oggetto del mio pensiero differente da' due primi, e che io produco a me medesimo mediante un' operazione dello spirito mio di un genere particolare e suo proprio, eseguita sui due numeri che mi sono dati e che tengo presenti allo spirito.

Non solo io posso fissare la mia attenzione su tutti e due que' numeri senza ch' io faccia quella operazione o quell'atto dello spirito onde rilevo la loro differenza; ma ben anche io posso fare sopra i medesimi molte operazioni d'altro genere senza che mi sia necessario di far quella proprio che mi dia la loro differenza.

Ma la ragione onde il Condillac fu tratto a credere che non si potesse fermar l' attenzione sopra due cose, senza scoprire la differenza loro, sembra essere stato l'aver egli osservato solo ciò che suol nascere le più volte pensando noi a cose, il confronto delle quali è facilissimo a farsi, e di cui si presenta la differenza all' attenzione nostra senza fatica.

Tuttavia fa ben maraviglia, ch' egli non abbia osservato come l'atto dello spirito, onde l'uomo paragona due idee e ne cerca e scopre la differenza, sia di natura diversa dal semplice

collocare l'attenzione sull'una e sull'altra delle medesime. Quand'anche, ogni volta che noi attendiamo a due idee, fossimo trascinati a paragonarle insieme per una forza a noi interiore, per una legge della nostra natura e a trovare la differenza loro, ancora potrebbesi per noi vedere, che l'atto di questo paragone e la scoperta di quella differanza, è essenzialmente diverso dal semplice appoggiare sull'una e sull'altra l'attenzione: è qualche cosa di più: è un atto dello spirito degno d'essere analizzato a parte, e non trasaltato sì lievemente.

Quand' io fisso l' attenzione semplicemente in due idee, io non creo punto un nuovo oggetto alla mia stessa attenzione: ma occupo questa de' due oggetti che già preesistono nello spirito mio. Quando all' incontro io paragono insieme, e divido ciò che hanno di proprio quelle due idee, da ciò che hanno di comune, io formo allora a me stesso un nuovo oggetto da considerare: io scopro la loro differenza, e questa differenza è un oggetto nuovo del mio pensiero, giacchè prima io punto nè poco pensava ad essa in quanto sta così dagli oggetti divisa e distinta.

ARTICOLO IX.

CONDILLAC NON VEDE LA DIFFICOLTA', E V'INCAPPA, CIOE SPIEGA LA FORMAZIONE DELLE IDEE COL SUPPORNE NELL' UOMO ALCUNE DI GIA' FORMATE CHE GLI SERVONO A DEDURRE LE ALTRE.

Se il Condillac non fosse passato con leggerezza sopra tal atto di paragonare le idee e di trovare le lor differenze, ma lo avesse analizzato com' è dovere d' un filosofo che si propone render ragione di quanto avviene nello spirito umano; egli si sarebbe per avventura abbattuto a quella difficoltà ch' io ho più sopra proposta, e che non si può superare, a mio avviso, senza ammettere qualche cosa d' innato nel nostro spirito.

" In fatti non si può paragonare due idee ,, senza percepire fra esse qualche differenza o ,, qualche rassomiglianza: percepire simili rapporti è giudicare ,,.

Questo passo, in cui si parla del confronto delle idee, supporrebbe che il nostro autore avesse già spiegato che cosa egli intenda per la parola *idea*.

Ma egli non diffinisce l'idea se non molto più sotto: e perciò era ben naturale che in quel

Digitized by Google

passo, ove toglie a spiegare come si formi il giudizio col confronto delle idee fra loro, non incontrasse alcuna difficoltà; giacchè, non essendo queste idee spiegate, non s'intende nè pur bene che cosa ivi si dica; ed è appunto allora che sono più indulgenti i lettori coll'errore quando si presenta ad essi in un ragionamento che è giusto nella forma, restando ad un tempo indeterminato il valore delle parole ond'esso è composto.

E perchè ciò non accada anche a noi, cerchiamo un poco il valore che Condillac dà al vocabolo *idea*; e poscia veggiamo se il suo ragionamento resta al tutto privo di difficoltà, siccome pare nel primo aspetto, veduto solo in generale ed abbracciatane più la forma che la sostanza.

Il Condillac distingue la sensazione dall'idea, ed eccone il modo.

" Una sensazione non è ancora un'idea fino
,, che la si considera come un sentimento che si
,, limita a modificare l'anima. Se io provo attual-
,, mente un dolore, io non dirò che ho l'idea
,, del dolore, ma dirò che lo sento.

,, Se io mi rammemoro un dolore avuto,
,, il risovvenimento e l'idea sono allora la cosa
,, stessa.

Da questo passo apparisce che Condillac nega il vocabolo d'idea alla sensazione in quanto è

da noi provata attualmente negli organi nostri corporei: e all' incontro egli l'accorda a quella sensazione che si conserva puramente nella memoria. Ora noi abbiamo già fatto osservare, che la sensazione, in quanto giace nella memoria nostra, sebbene si chiami collo stesso nome di sensazione, tuttavia è cosa interamente diversa dalla sensazione propriamente detta, la natura della quale consiste in quella passiva modificazione che soffre il nostro spirito all' impressione delle cose esteriori sui sensi nostri corporei. Dunque il nome d'idea è diverso essenzialmente dal nome di sensazione, giacchè si applica alla ricordanza delle sensazioni, che non sono punto le sensazioni stesse, anzi quella esiste nell' assenza di queste.

Ma giova che noi veggiamo onde il Condillac sia tirato a siffatta distinzione.

Quanto soggiunge dimostra ch' egli non dà il titolo d'idea alla sensazione propriamente detta, ma alle ricordanze della medesima; perchè la sensazione non rappresenta nessuna cosa fuori di sè, mentre la ricordanza rappresenta qualche altra cosa diversa da sè, cioè la sensazione di cui essa è ricordanza. Ciò adunque che fa sì che una percezione del nostro spirito sia un' idea, si è, secondo il filosofo nostro, la sua qualità di

rappresentare qualche altra cosa diversa da se. Egli è per questo che attribuisce al senso del tatto la potenza di cangiare le sensazioni in idee, perch'egli suppone che il solo tatto, fra tutti i sensi, sia quello che abbia la virtù di rendere rappresentative le nostre sensazioni. Ma udiamo lui medesimo.

" Le sensazioni attuali dell'udito, del gusto, ,, della vista e dell'odorato non sono che de' sen- ,, timenti fino a che questi sensi non furono per ,, ancora istruiti dal tatto; poichè l'anima fin qui ,, non può prenderli che per delle modificazioni ,, di se medesima (1). Ma se questi sentimenti ,, non esistono che nella memoria che li richia- ,, ma, essi diventano idee. Non si dice più al- ,, lora: *Io ho il sentimento di ciò che sono sta- ,, to*; ma: *Io ho la ricordanza, o l'idea.*

,, La sensazione attuale com'anche passata ,, della solidità è la sola che sia per se stessa ,, ad un tempo sentimento ed idea. Ella è sen- ,, timento per lo rispetto che ha coll'anima che

(1) Questa è una proposizione al tutto gratuita: il Condillac non ne reca la menoma prova. Checchè sia della cosa, la quale qui non importa discutere, è però da osservarsi che sono queste proposizioni che si ammettono senza alcuna prova quelle che sogliono introdurre furtivamente gli errori ne' sistemi.

,, modifica, ed è idea per lo rispetto che ha con
,, qualche cosa di esterno.

,, Questa sensazione ci sforza ben tosto a
,, giudicare fuori di noi tutte le modificazioni
,, che l'anima riceve dal tatto: ed è per ciò che
,, ogni modificazione del tatto si trova essere rap-
,, presentativa degli oggetti che la mano tocca.

,, Il tatto accostumato a riportare le sue sen-
,, sazioni al di fuori, fa contrarre la stessa abi-
,, tudine agli altri sensi. Tutte le nostre sensa-
,, zioni ci sembrano le qualità degli oggetti che
,, ci circondano: dunque esse le rappresentano,
,, esse sono idee ,,.

Ora io prego il lettor di osservare sopra questo passo, che l'abate di Condillac dà in esso la potenza di mutare le sensazioni in idee, cioè di rendere le sensazioni rappresentative di qualche altra cosa fuori di se, a quello stesso senso a cui prima egli avea attribuito la potenza di giudicare gli oggetti esterni.

Tutta la sua teoria delle sensazioni è rivolta si può dire a dimostrare pur questo "che il solo tatto è quello che giudica degli oggetti esterni per se stesso, e quello che insegna agli altri sensi a giudicare de' medesimi,,. Ora medesimamente tatto è quello le cui sensazioni sono ad un tempo idee, e che trasforma le sensazioni degli altri sensi in idee.

Nè ciò basta ancora: il Condillac insegna nel passo sopraccitato, che il tatto non ha la potenza di trasformare le sensazioni in idee se non perchè ha quella di giudicare degli oggetti esterni. Egli è mediante un giudizio che il tatto trasforma le sensazioni in idee: mediante cioè quel giudizio ond'egli giudica, che hanno degli oggetti fuori di noi.

Egli è vero che io ho dimostrato prima d'ora, essere cosa assurda l'attribuire al tatto la facoltà di giudicare, almeno altrettanto assurda quanto il dare all'occhio, oltre la facoltà di vedere i colori, quella ancora di udire i suoni: egli è vero che basta un po' d'attenzione a riconoscere siccome l'atto del giudicare è tutto interno e dello spirito solo (1), senza bisogno d'alcuna esterna attuale impressione sugli organi: mentre l'azione del tatto nasce mediante la modificazione attuale degli organi esterni e corporei. Ma io non voglio per ora far conto di questa distinzione: e voglio ragionare sui soli principj del Condillac, e ragiono in questo modo.

Voi dite che l'atto del giudicare consiste nel

(1) I sensi non somministrano che la materia del giudizio; l'atto del giudizio si fa tutto dentro allo spirito, e non si riferisce a nessun punto del corpo nostro o dello spazio fuori di noi.

paragonare insieme due idee, e nel trovarne le differenze.

In altro luogo più sotto, voi venite spiegando che cosa intendiate sotto il vocabolo *idea*.

In questa spiegazione delle idee, insegnate che le idee sono tali che l'uomo non può averle senza un giudizio: di che tracte che è il solo senso del tatto che vale a trasformare le sensazioni in idee, perchè è sol esso che ha l'abilità di giudicare per se delle sensazioni.

Ora si sta qui appunto la difficoltà; si chiede come si possano accordare assieme queste due proposizioni: 1.° il giudizio si fa col paragone delle idee; 2.° le idee si fanno mediante un giudizio? Qual è dunque primo a formarsi nello spirito nostro? il giudizio o l'idea?

Se ogni idea ha bisogno d' un giudizio ad esser formata, egli sembra che il giudizio preceda la formazione delle idee: ma se il giudizio non nasce che dal paragone delle idee, sembra che ci debbano esser le idee anzichè noi possiamo formare i giudizj (1).

(1) Egli è un misero effugio della difficoltà quello di Fortunato da Brescia, che alla definizione che dava l'Heineccio dell'idea, cioè *objecti alicujus genuina imago quam mens immediate contemplatur etc.*, pensò di appiccarvi, *quin tamen de re ipsa quidquam a nobis affirmetur vel negetur.*

Digitized by Google

ARTICOLO X.

OGNI PERCEZIONE RAPPRESENTATIVA È GENERALE: INDI LA DIFFICOLTA' VIE PIU' SI MOSTRA IN CONDILLAC, E VI RESTA INSOLUTA.

Ella è questa precisamente la difficoltà ch' io ho sposta di sopra, e che si tratta di sciorre: ella apparisce qui in tutta la sua generalità.

Tuttavia questo stesso appicco mostra che egli travide la difficoltà, perchè sentì il bisogno di un'aggiunta così stentata ed assurda. Se mediante l'*idea* è che mi accorgo che gli oggetti sono fuori di me, posso io accorgermi di ciò senza che io l'abbia detto internamente a me stesso? e il dire a me stesso internamente che gli oggetti mi sono al di fuori, non è egli un affermare qualche cosa, un giudicare che esistono fuor di me? Io stimo bene di recare in mezzo questi intoppi che hanno scontrati in sulla via quasi tutti gli autori che han preso a spiegare l'origine delle idee, e i varj ripieghi che hanno immaginato per superarli, poichè per essi si vede che l'esistenza di una difficoltà in tale spiegazione è contestata da una autorità universale: quelli stessi che hanno voluto dissimularla il più che poterono, non mancarono poi di palesarla coll' imbarazzo in cui si mostrarono, coll' incertezza e coll' incoerenza del lor parlare, e colla povertà delle invenzioni e de' partiti studiati onde nasconderla a se stessi ed a' lor lettori.

Mi riserbo altrove (Sez. V.) a mostrare lo sforzo d'ingegno che fece il Volfio per torsi d'innanzi la difficoltà di che noi parliamo, e quanto male sia in ciò riuscito.

Digitized by Google

Non si presenta più per una classe particolare d'idee, cioè per le idee comuni, o generali; ma per tutte le idee senza distinzione alcuna: non dice: " A fare un giudizio si richiede qualche ,, astratto, e a fare un astratto si richiede un ,, giudizio; quale dunque de' due sarà prima, l'a- ,, stratto o il giudizio ,, ? ma ella dice: ,, A fare ,, un giudizio si richiedono delle idee che voglio- ,, no essere confrontate insieme. Ma a fare le idee ,, si richiede un giudizio: quale sarà dunque ,, anteriore nello spirito umano, il giudizio o ,, l'idea ,, ?

Tale quesito, mutato in forma di un problema filosofico, si può esprimer così: " Assegna- ,, re alle idee ed ai giudizj tali origini, le quali ,, possano stare insieme, sicchè le une non pre- ,, suppongano scambievolmente l'esistenza delle ,, altre, e quindi non avvenga l'assurdo, che l'effet- ,, to si faccia causa della sua causa ,, . Di vero così avverrebbe se tutte le idee fossero effetto de' giudizj, e tutti i giudizj fossero effetto delle idee.

Prima di passare a vedere se a qualche altro filosofo riuscì di cavarsi di questo imbarazzo, di sciorre questo problema, gioverà che io mi fermi ancora un poco sulla teoria condillachiana, e sul concetto che la medesima ci dà dell' idea.

Il concetto che il Condillac ci dà dell' idea,

si è quello d' una percezione rappresentativa di qualche altra cosa diversa da sè : ed egli sembra evidente , che si richieda un giudizio a riconoscere che una percezione ha una relazione con qualche altra cosa diversa da sè , tale che sia atta a rappresentarla (1).

Una modificazione semplice dell' anima, come un dolore, un piacere, certo è sentita senza bisogno d' alcun giudizio : ma per riconoscere che una modificazione rappresenti qualch' altra cosa , l'anima dee fare un giudizio sulla medesima (2). Egli è per ciò , che il Condillac attribuisce al tatto la formazione delle idee : perchè dà a questo senso , come dicevamo , la facoltà di giudica-

(1) S. Agostino notò assai bene , come abbiamo veduto , la distinzione fra la facoltà di sentire e quella di giudicare. Egli ci fa osservare ancora in più luoghi delle sue opere, che se noi fossimo forniti di soli sensi e privi della facoltà di giudicare , non potremmo aver l'uso de' *segni* , perciocchè ci mancherebbe il modo di distinguere il segno dalla cosa segnata: questa osservazione è di molta rilevanza , e se fosse stata messa a profitto da' filosofi , poteva condurli molto innanzi nella cognizione del modo onde opera lo spirito nostro. V. fra gli altri luoghi il libro delle 83 questioni, q. 9.

(2) Il n' y a de sensations indifférentes que par comparaison: chaque est en elle-même agréable ou désagréable: sentir et ne pas se sentir bien ou mal, sont des expressions tout-à-fait contradictoires. *Traité des sensations* , *Précis* , *pag.* 20.

re che le sensazioni, o sue proprie ovvero degli altri sensi, sono rappresentative di oggetti esteriori.

La differenza fra me e lui non voglio che consista, per ora, se non in questo, che io affermo contro di lui il tatto ed il giudizio esser due potenze diverse, la prima delle quali sta nell' impressione degli oggetti esterni sentita dall' anima, mentre la seconda è tutta propria dello spirito indipendente dall' attuale modificazione degli organi corporei. Al tatto io non do il giudicare; do bensì la proprietà di somministrare allo spirito l'occasione, e la materia del giudicare.

Ma questa differenza fra me e il Condillac, non influisce punto nell' obbiezione che io qui gli fo; perciocchè sia che il giudicare s'identifichi col tatto, siccome fa egli, sia che si dichiari una potenza separata dal tatto siccome fo io, rimaniamo ad ogni modo in questo accordo che a formare le idee si richieda un giudizio.

E qui si parrà via più manifesto quel vero che ho toccato nella esposizione della nostra difficoltà (1), cioè che non v' ha alcuna idea quantunque particolare che non contenga in se un' elemento generale o comune, giacchè noi possiamo sempre nelle idee delle cose anche particolari se-

(1) Sez. II.

Digitized by Google

parare il comune dal proprio, e perciò possiam trovare in esse il comune, il che non potremmo fare se in esse non fosse.

Poichè l'avere una percezione rappresentativa viene al medesimo che l'avere un modello in noi, al quale riportare gli oggetti ch' egli ci rappresenta e ci esprime (1).

Un ritratto è rappresentativo di colui che il pittore ha dipinto. Ma con questa immagine, con questo ritratto, la persona dipinta, come più sopra dicevamo, non ha che una relazione di simiglianza, e non punto la natura o la sostanza comune. Quindi a quello stesso ritratto si possono rassomigliare altre persone diverse da quella che il pittore ritrasse, giacchè quella che ritrasse non ha una così esclusiva relazione coll' effigie dipinta, che possa assorbirne per così dire tutta a se sola la simiglianza, ed impedire che v' abbiano forse molt' altre persone, le quali più o meno a quello stesso ritratto rassomiglino. Laonde una percezione, all'istante che è divenuta rappresentativa di qualche cosa diversa da se, è medesimamente divenuta generale nel senso ch' ella oltre al rappresentare quella cosa di cui fu tratta, come il ritratto di peculiar

(1) Già ho mostrato più sopra in che senso si debba prendere le voci di *modelli*, *tipi*, *immagini*, applicate alle idee.

Digitized by Google

persona , può egualmente rappresentare ed esprimere tutte le cose simili a lei , giacchè l'essere rappresentativo d'una cosa non è che una relazione di simiglianza colla cosa : ed una relazione di simiglianza non esclude altre tali relazioni colle infinite cose che sono o possono esser simili a quella. La relazione di simiglianza fra due cose non le compenetra insieme , non fa che abbiano un' egual natura , non le marita per così dire con vincolo indissolubile ; ma le lascia libere , le lascia somigliare a tutte cose , a cui somigliano : l'una simiglianza non impedisce nè turba l'altra simiglianza. Egli è per questo che dall' istante che il Condillac afferma che tutte le idee sono percezioni rappresentative , dee affermare altresì , che in tutte v' ha un elemento generale : perchè è solo l'elemento generale che le può rendere rappresentative o verosimili a più cose , giacchè più cose simiglianti non sono tali , se non perchè hanno qualche cosa di comune : ed è questa essenza comune presa a parte che si può considerare come il tipo di tutte , tutte a lei riferendole. Il tipo adunque è sempre generale ; ed ove vogliasi particolarizzare e riferire ad una cosa sola , per esempio a quella da cui fu cavato , ella non è che una particolarizzazione arbitraria e positiva, non già una particolarizzazione naturale e necessaria.

Digitized by Google

Se il Condillac avesse fatto questa osservazione, egli non avrebbe parlato in un luogo delle idee, e in un altro molto discosto delle idee generali: non avrebbe parlato di quelle senza mostrarne la loro generalità; e altrove poi avrebbe potuto parlare delle diverse specie di generalità.

Ma perchè non resti dubbio sul vero che ora abbiamo noi dimostrato, cioè che ogni percezione, dal momento che è rappresentativa, è altresì generale, udiamo il Condillac medesimo, là dove spiega il modo onde un'idea particolare passa a diventar generale. " Noi non abbiamo alcuna ,, idea generale che non sia stata particolare. Un ,, primo oggetto che noi abbiamo avuto occasione ,, di osservare, è un MODELLO a cui noi riportia- ,, mo tutto ciò che gli rassomiglia; e questa idea ,, che non è stata a principio che singolare, di- ,, venta tanto più generale, quanto il nostro di- ,, scernimento è meno formato ,, (1).

(1) Ciò che accenna qui Condillac è un fatto somministratoci dall'esperienza: " quando l'intendimento è meno edu- ,, cato, allora appunto l'uomo generalizza maggiormente le ,, sue idee ,,. Ora non conveniva solamente accennar questo fatto importante; bisognava ancora spiegarlo. Come mai se la *generalità* delle idee è una operazione dello spirito nostro, saranno più idonei a far questa operazione quelli che sono i meno formati, i più rozzi? Se si va in questa operazione della generalizzazione delle idee dal particolare al

Dunque l'esser generale di un'idea non è che l'esser modello di più oggetti: e l'esser modello di più oggetti viene a dire, aver la proprietà di rappresentarli: ma ogni idea è una percezione che ha la facoltà rappresentativa, è un modello: dunque ogni idea ha in se un elemento generale. Ora ciò che ha impedito al Condillac di conoscere questa verità, si fu, per mio avviso, l'avere egli confuso l'attitudine che ha un'idea di rappresentare infiniti oggetti, coll'uso che noi facciamo di una tale attitudine, cioè coll' atto onde noi esplicitamente riconosciamo nella idea tale attitudine.

Se noi abbiamo in casa il ritratto dell'avo nostro, tutti quei della casa non pensano probabilmente che alla particolare relazione ch'egli ha colla venerata persona ond'egli fu tolto, e cui ci mantiene ancor viva agli occhi nostri e presente in mezzo di noi; e questa relazione particolare dà a quel ritratto una determinazione certa, e lo fissa a significare quell'antico della famiglia.

generale, in che modo corrono più rapidamente per questa scala quelli che sono meno esercitati? è egli più facile generalizzar molto, che poco? perchè nel primo sviluppo dell'uomo in questa sola cosa si trasaltano i gradini intermedii? È impossibile, pare a me, render conto di ciò nel sistema lockiano, e condillachiano.

Ma resta a vedere se questa determinazione risulti dalla natura propria del quadro, e da una esclusiva relazione ch'egli ha colla persona dipinta; o pure se dipenda dall'accidentale disposizione di coloro che riguardano questo quadro non già nelle sole sue relazioni naturali, ma in una relazione, per così dire, convenuta, per la quale si sa e si rammenta ch'egli fu dipinto a dimostrare le sembianze desiderate di quel solo, e di nessun altro. Ora egli è evidente, che la cosa sta in questo secondo modo, e non nel primo: e di più, che sebbene delle cagioni accidentali conducano l'attenzione di quelli della famiglia a pensar sempre alla relazione di simiglianza particolare che quel quadro ha col vecchio di casa, tuttavia questo non fa mutar punto natura all'immagine, nè toglie ch'ella rassomigli realmente e rappresenti tutti quelli ai quali rassomiglia e i quali realmente rappresenta, siccome pure quegl' infiniti che si possono immaginare forniti delle stesse fattezze. Or parimente, dall' istante che una nostra percezione è rappresentativa, essa ha un rapporto necessario e generale con tutto ciò che può rappresentare; e questo è indipendente dall'uso che noi facciamo di lei, e dall' attenzione che noi poniamo ne' diversi oggetti ch' ella veramente in se esprime e rappresenta. Potrà essere che noi la consideriamo come

Digitized by Google

rappresentativa di un oggetto solo o pure di due o di tre; ma ciò non fa ch' ella per questo non sia atta di sua natura a rappresentarne infiniti altri, sebbene ad essi noi punto non badiamo: e giacchè questi oggetti ch' ella rappresenta possono essere immaginati innumerevoli, egli è anche impossibile che noi tutti li percorriamo, e a tutti lei applichiamo. Adunque quando avviene che noi abbiamo una percezione rappresentativa, allora resta a noi l'ufficio d'applicarla agli oggetti; e questa diventa quasi un'arte che noi impariamo a grado a grado, quasi uno studio che noi facciamo sull'uso di quella percezione nostra: ma l' essere noi o bene innanzi o pure indietro in sì fatto studio ed arte, non toglie punto nè muta la natura della percezione; ma ella rimane sempre qual è, atta a rappresentare infiniti oggetti, ancorachè noi a ciò non poniamo attenzione. Pure facciam di credere, che quella percezione rappresenti un oggetto solo; siccome que' di casa non sogliono pensare, veggendo il ritratto dell' avo, che all'avo solo. Non cessa egli per questo quel ritratto di rassomigliar a quelli a cui rassomiglia. Al modo stesso, la nostra percezione rappresentativa rappresenta veramente tutto ciò che rappresenta, e noi la percepiamo tale quale è, perciò fornita altresì di quella sua proprietà rappresentativa.

Digitized by Google

Quando dunque il Condillac vuole che sia necessario alla sua statua (dopo aver questa già ottenuta l'idea dell' arancio) di vedere non un'arancio solo o più aranci simili successivamente, ma due o più aranci contemporaneamente, perch' ella possa, riportando questi all' idea che n' ha in se, riconoscere quest' idea siccome modello o tipo di tutti gli altri aranci (1): egli con ciò non viene a dimostrar già il modo, com' egli s' avvisa, onde l'idea passa ad esser modello, ossia ad essere generale; ma dimostra solo il modo onde noi cominciamo ad usarla siccome modello di più aranci. Ella è già un modello per sè: il cominciare noi ad usare questo modello suppone che già sia tale in se stesso. Se noi riportiamo i diversi aranci che contemporaneamente veggiamo, all' idea dell' arancio che è in noi, non alteriamo con questo la natura di quell' idea; noi non facciamo che applicarla siccome un tipo generale; e se noi possiamo applicarla siccome un tipo generale, dunque ella è tale da se, e così sta nella nostra mente fino al principio che ci s' è messa: nè si potrebbe prestare a tal uso s' ella tale non fosse. Che se altri considera il ritratto di che abbiam parlato, nella relazione sua generale con tutte

(1) *Traité des sensations*, P. IV, C. 6.

le persone che a lui somigliano, e che somigliar gli possono; crea forse questi una relazione nuova fra il ritratto e quelle persone, o anzi ve la scuopre come già prima in esso esistente? Medesimamente quando noi portiamo più aranci al tipo che abbiamo in noi dell'arancio, noi non mutiamo la natura di questo tipo: egli era atto a rappresentare tutti gli aranci anche se noi non avessimo rivolta esclusivamente la nostra attenzione sopra di questa sua attitudine e proprietà, se avessimo invece creduto ch'egli non ne rappresentasse che un solo. Il Condillac dunque crede di spiegarci il modo onde le nostre idee diventano modelli di molti oggetti, là dove non fa che indicarci la via per la quale noi veniamo successivamente usando di questi modelli e riconoscendo in essi quella qualità già preesistente per cui quelle son tali, la quale consiste nell'essere rappresentative d' innumerevoli oggetti, o sia, che è il medesimo, d' avere in sè delle qualità che sono o possono esser comuni ad oggetti innumerevoli. Sicchè supponendo che noi abbiamo già sì fatte percezioni ottenute, supponiamo con ciò stesso che noi abbiamo ottenute le idee generali e comuni: quindi queste si sono introdotte nella nostra mente in un modo furtivo ed occulto: elle sfuggirono alla vigilanza del filosofo nostro, il quale non

Digitized by Google

osservò com' esse entrino nella sua statua, ma in quella ve le trovò, e trovatevele, non ebbe più nulla di difficile nelle sue investigazioni, perocchè quanto era difficile gli scappò dalla vista, lo suppose gratuitamente spiegato, senza avvedersene.

È adunque diverso avere un' idea, e conoscer l'uso che di essa può farsi. La nostra mente, che procede sempre per gradi, non perviene a conoscere tutti gli usi delle sue idee se non mediante molte riflessioni ed un' analisi fina delle medesime: con essa ella viene a scoprire sempre de' nuovi rispetti che hanno le sue idee fra se e colle cose esterne, e in conseguenza di questi rispetti, trova de' nuovi usi di quelle. E non è già per questo ch' ella non posseda a pieno l'idea su cui fa tutte queste diverse operazioni, mentre se già non la possedesse, non potrebbe farle sopra di lei, nè potrebbe scoprire le relazioni e gli usi suoi di che parliamo; ma ell' è questa condizione della mente umana, che con altro atto essa riceva in se l'idea delle cose, e con altro conosca gli usi della medesima. Ora l'uso che la nostra mente fa dell' idee sue è principalmente quello che a lei servano, come dice il Condillac, di modello alle cose: così l'idea dell' arancio le serve di modello col quale giudicare tutti gli aranci. Quando adunque la nostra mente ha più aranci

Digitized by Google

presenti, e vien tratta a giudicarli tutti colla medesima idea, usandola come loro comune tipo e modello, ella non acquista con ciò un' idea di nuova specie, siccome sembra pretendere il Condillac, cioè un' idea generale ; ma si dee dire che l'idea sua era generale di sua natura, o sia era atta a servir di modello o tipo comune a tutti gli aranci ; e solo allora che la mente ne vide più insieme, si mosse a far uso di questo tipo per portare di quelli giudizio.

ARTICOLO XI.

CONTINUAZIONE.

La qual dottrina è sì vera, che il Condillac stesso, a suo malgrado, mostra talora d' intravvederla : siccome là dov' egli parla de' giudizj.

Ivi egli non ci dà altro concetto del giudizio se non quello di un' operazione, onde l'uomo riporta l'oggetto o la sensazione attuale cui giudica, al modello o tipo della stessa che ha precedentemente nella memoria.

Egli distingue due attenzioni, come abbiam veduto : l'una propria della memoria, l'altra propria de' sensi : la prima è attiva, l'altra passiva. È mediante queste due attenzioni che spiega il giudizio, cioè mediante quell' attenzione onde

abbiamo la reminiscenza delle cose altra volta vedute, le quali si conservano nella memoria, e quell'attenzione onde percepiamo attualmente un oggetto individuale co' nostri sensi. Paragonare l'oggetto che attualmente percepiamo, coll'oggetto che abbiamo percepito altre volte, l'immagine del quale si conserva nella memoria, è ciò che ci somministra un giudizio. Ora questo non è altro che riportare l'oggetto attualmente percepito al tipo o modello che abbiamo nella memoria precedentemente ricevuto. S'oda su di ciò l'autore stesso: " Se dopo aver sentito più volte una rosa ed un ,, garofano, ella (la statua) fiuta di nuovo una ,, rosa, l'attenzione passiva che si fa dall'odora- ,, to, sarà tutta occupata nell'odore presente del- ,, la rosa; e l'attenzione attiva che si mette dal- ,, la memoria, sarà divisa tra la ricordanza che ,, resta degli odori della rosa e del garofano. ,, Ora le maniere di essere non possono divider- ,, si, tirandola a se, la capacità di sentire senza ,, che si paragonino fra loro (1): poichè para-

(1) Io ho già dimostrato che altro è sentir due cose nello stesso tempo, ed altro paragonarle fra loro. Ciascuna di queste rapisce a se parte dell'attenzione; e perciò appunto cerca di sottrarla all'altra, perchè noi ci occupiamo esclusivamente di lei. Lo spirito all'incontro, coll'atto del giudicare fa per così dire lo sforzo contrario, cioè egli

„ gonare non è altro che dare nel tempo stesso „ la sua attenzione a due idee. E dove vi ha „ comparazione ivi v' ha giudizio —. Un giudi- „ zio non è dunque che la percezione di un rap- „ porto fra due idee che si paragonano „ (1). Quando si paragona una cosa coll' altra per portare di essa giudizio, allora quella delle due cose, a cui si riporta l' altra da giudicare, riguardasi come modello, e col giudizio non si cerca che

dà la sua attenzione a tutti e due gli oggetti contemporaneamente senza consentire di renderla esclusiva ad un solo, nel qual caso sarebbe impossibile il giudizio. Di che apparisce come sia al tutto assurdo di attribuire il giudicare alle sensazioni, essendo un atto contrario a quella qualunque azione ch' elle possano contenere od esercitare sull' anima nostra. La sensazione cerca di rapire ogni attenzione tutta a se; la facoltà di giudicare cerca di distribuirla quasi direi con equità sopra le diverse cose che dee confrontare per cavarne un giudizio. D'altro lato, l'espressione, che *le sensazioni giudicano*, ha qualche cosa di così inesatto, che sembrerebbe impossibile che fosse caduta giù dalla penna di un filosofo: poichè se la sensazione giudica, ossia, se il senso giudica, o pure, se il giudizio è una sensazione, ne avviene che una sensazione senta un' altra sensazione, giacchè non si dà giudizio senza confronto; o che il senso di una sensazione sia quello stesso che ne sente contemporaneamente un' altra; o che il rapporto sentito fra due idee, che è il termine del giudizio, sia lo stesso giudizio. Le quali cose tutte sono evidentemente assurde.

(1) *Trattato delle sensazioni*, P. I, c. 2, §. 14 e 15.

Digitized by Google

di conoscere se la cosa da giudicarsi abbia simiglianza con quel modello o no. Di vero questa è la natura di tutti i giudizj. Secondo il Condillac, il modello è l'idea che si ha nella memoria, e la cosa da giudicarsi è ciò che si percepisce attualmente dal senso.

Ma se l'idea che ho nella memoria, e colla quale raffronto le cose che mi cadono sotto i sensi per giudicarle, fa in questi giudizj l'ufficio di modello, essa è dunque generale nel senso stesso che il Condillac attribuisce a questa parola generalità, giacchè, come abbiamo veduto, la generalità dell'idea consiste nel servir di modello ad un gran numero di oggetti. Noi dunque dimandiamo al Condillac com'egli, nell'opera sua, parli de'giudizj assai prima che della generalità delle idee; giacchè egli parla delle idee generali nella parte quarta del Trattato delle sensazioni, mentre tratta de'giudizj nella seconda (1). Se a formare il giudizio si richiedono delle idee generali, come la teoria stessa del Condillac conduce ad affermare, egli è impossibile di spiegar la na-

(1) Tocca bensì le idee generali anche nella parte prima coll' occasione che insegna come la statua, fornita del solo senso dell' odorato, comincia a formare delle astrazioni; ma ciò lo fa nel c. IV, mentre de' giudizj avea già parlato al c. II.

Digitized by Google

tura de' giudizj senza prima avere spiegata quella delle idee generali. Ma egli non parlò delle idee generali dopo i giudizj, se non perchè s'accorse che tal maniera d'idee non si potevano formare nel suo sistema se non mediante i giudizj.

" L'idea particolare, dic'egli, d'un cavallo
,, e quella d'un uccello diverranno egualmente
,, generali quando le circostanze faranno parago-
,, nare insieme più cavalli e più uccelli; e co-
,, si si dica di tutti gli oggetti sensibili ,, (1).

Ora ritengasi, che nel sistema di Condillac non v'ha paragone senza giudizio. Se dunque a trasformare un' idea da particolare in generale fa bisogno la comparazione d'idee, certo ci fa bisogno il giudizio. Ma ogni giudizio, viceversa, ha bisogno di un'idea generale per formarsi. La formazione dunque de'giudizj presuppone la formazione dell'idee generali, o semplicemente delle idee, perchè tutte le idee hanno in se del generale: e viceversa, la formazione delle idee generali presuppone de'giudizj, secondo l'autore che esaminiamo. La teoria condillachiana dunque non risponde a questa difficoltà, e la trapassa senza vederla: il suo autore discorre delle idee, de' giudizj, e delle idee generali in tre luoghi di-

(1) *Traité des sensations*, P. IV, c. 6.

versi, quasi fossero argomenti fra loro indipendenti, e non avessero fra loro quella così stretta relazione, che rende impossibile parlar dell'uno, senza bene conoscer l'altro: ed in fine, dopo avere spiegato a suo agio le idee generali, si felicita d'esserci riuscito senza difficoltà alcuna dicendo: " si vede da ciò quanto sia facile il farsi ,, delle idee generali ,, (1).

ARTICOLO XII.

CONCLUSIONE SUL DIFETTO INTRINSECO DEL SISTEMA CONDILLACHIANO.

Fino a qui noi non abbiam voluto che rivolgere il nostro ragionamento al Condillac, e recar in mezzo quel genere di argomenti che si sogliono chiamare *ad hominem*. Per altro, quest'ultima osservazione che ho fatto contro il Condillac, non vuol giustizia ch'io la presenti in un aspetto più grave ch'ella non merita. Ed io stesso ho già detto cosa, che diminuisce l'errore del Condillac: ecco in che modo.

Condillac dove spiega la formazione delle idee generali, mette due specie d'idee, le une par-

(1) *Traité des sensations*, P. IV, c. 6, §. 6.

ticolari, le altre generali: quelle prime passano a diventar generali mediante l'usarle che lo spirito nostro fa all'ufficio di modello quando paragona ad esse degli oggetti che a lui si vengono presentando, e mediante questo paragone li giudica.

Ora io ho osservato ch'egli non è questo il punto in cui le idee diventano generali, ma che hanno in se un elemento generale fin dal momento che cominciano ad essere idee, e ciò secondo le definizioni dello stesso Condillac; perocchè egli chiama idea una sensazione rappresentativa di qualche cosa, come son quelle che si conservano nella memoria: e chiama generali le idee che servono di modello a cui raffrontare le altre idee. Ora l'essere un'idea rappresentativa è il medesimo che l'esser modello: il perchè, secondo il Condillac stesso, nell'essere idea c'è compreso ch'ella abbia in se qualche nozione generale. Egli è per questa osservazione che l'errore del Condillac sulla formazione delle idee generali consiste piuttosto che in altro nella mala applicazione di queste parole: " formazione d'idee generali ,, ; in luogo delle quali avrebbe dovuto dire: " riconoscimento ed ,, uso che fa l'anima nostra della generalità ine- ,, rente a tutte le idee ,,.

Se dunque il seguace di Condillac riconosce questa inesattezza di parlare, egli mi toglie il di-

ritto di fargli quell' argomentazione che gli faceva, cioè la seguente: " Voi avete bisogno di un giu-
,, dizio a formare le idee generali; avete bi-
,, sogno delle idee generali a formare un giudi-
,, zio; questo è un circolo vizioso, ove per la
,, natura del vostro sistema, vi raggirate senza
,, trovare giammai un capo da uscire ,,. Perciocchè egli mi risponderà: " Riconosco che è inesat-
,, to il dire che noi ci formiamo delle idee gene-
,, rali solo allora che noi le riconosciamo e le
,, usiamo come modelli: esse erano generali già
,, prima e tosto che furono idee, ed i giudizj
,, che noi facciamo con esse non ce le rendono
,, punto generali, ce le fanno solo riconoscer per
,, tali. Esse sono dunque generali indipendente-
,, mente da questi giudizj, e perciò non è ne-
,, cessario che prima d'esse noi facciamo i giu-
,, dizj di cui si parla ,, .

Ma se i seguaci di Condillac col rettificare il modo del parlare possono evitare la forza dell' ultimo nostro argomento, che è tutto relativo all' uomo con cui disputavamo, e si fonda sulla maniera inesatta del suo parlare; rimane tuttavia intera e salda la difficoltà in quel modo che noi l'abbiamo più sopra proposta, cavandola da' visceri del sistema condillachiano, perciocchè nè si può formare un'idea senza che si mescoli in

tale operazione un giudizio (1), nè si può formare un giudizio senza che si abbiano già formate delle idee: il che viene a lasciare la questione in una perfetta ambiguità, anzi dichiara o falso il sistema di Condillac, o inesplicabile sì la formazione de' giudizj che delle idee.

CAPITOLO III.

REID.

ARTICOLO I.

ORIGINE DELLA SCUOLA SCOZZESE.

Ho creduto di dovermi trattener un po' a lungo sul sistema di Condillac, come quello che conserva ancora in Italia del favore: sebbene non

(1) Chi vuol convincersi via più di ciò, ponga attenzione a tutto intero il passo di Condillac, del quale più sopra abbiamo recate alcune linee. " Se io mi richiamo, egli „ dice, un dolore che ho avuto, la ricordanza e l'idea sono „ allora una cosa medesima; e s'io dico che mi faccio l'idea „ di un dolore di che mi si parla, che io non ho mai sentito, „ nasce ciò da questo, che IO GIUDICO sopra un dolore „ che soffersi o sopra un dolore che soffro attualmente. Nel „ primo caso, l'idea e la ricordanza non differiscono punto. „ Nel secondo, l'idea è il sentimento di un dolore attuale, „ MODIFICATA PE' GIUDIZJ che io porto al fine di rap- „ presentarmi il dolore di un altro „. *Extrait raisonné du Traité des sensations.*

si possa dir certamente il più conforme alla maniera di pensare di questa nazione, che si è conservata, a preferenza dell' altre, esente da uno spirito sistematico ed esagerato (1).

La filosofia condillachiana non è, a volerla definire, che il lockismo naturalizzato in Francia. Quelle leggiere modificazioni che il lockismo può aver sofferto in Francia dopo Condillac, quella giunta di materie eterogenee che confonde e travisa le ricerche sulle operazioni dell' anima,

(1) In Italia vi è ancora alquanto d' inclinazione al cartesianismo e malebranchismo, specialmente nello stato romano; il che è da attribuirsi io credo alle opere di Gerdil, di Falletti e di altri acuti filosofi che hanno modificato e perfezionato que' sistemi. Nella patria del Vico fioriscono de' pensatori valenti, come Miceli, Galuppi ecc. Per altro sembra che generalmente regni in Italia una specie di ecleticismo. Nel Regno Lombardo-Veneto il P. Soave fornito delle più pure intenzioni ha fatto un gran danno col diffondervi per tutto il Condillachismo, e ridurre la filosofia ad una tenuità compassionevole, che mentre adesca il volgo coll' apparente facilità, ingenera la presunzione e la vana credenza d'esser filosofi a quelli che nol possono essere nè saranno giammai, e fa nascere il disprezzo per le grandi questioni superiori alla loro mediocrità loquace e sentenziosa. Per altro non mancarono nè pure in questa parte d'Italia de' pensatori forti e non infiacchiti nella comune lassezza, i quali si sollevarono, con una energia tutta lor propria, alle questioni più alte della grande filosofia; e fra questi valganni per tutti il nome del P. Ermen. Pini autore della *Protologia*.

Digitized by Google

inviluppandole di medicina, di anatomia e di chimica, non merita che noi punto ce ne occupiamo, giacchè non danno nessuna nuova spiegazione dell' origine delle idee.

In Inghilterra, la filosofia lockiana venne trattata da spiriti molto più acuti che in Francia, quali furono Berkeley e Hume, che la spinsero con un coraggio mirabile all' ultime sue conseguenze, cioè all' idealismo ed allo scetticismo, smossero i fondamenti di tutte le scienze, e proposero alla natura umana se volesse contentarsi di dubitare della propria esistenza.

Solo quando il sistema della sensazione videsi riuscire a sì imprevedute conseguenze, e aprir dinanzi all' uomo l'abisso del nulla, ove prima il mondo materiale, e poi ancora lo spirituale insieme coll' uomo stesso inghiottivasi; talun si riscosse, e cominciò a dubitare non forse quel sistema ammesso con tanta facilità, e ricevuto con favor popolare, contenesse qualche errore intimo ne' suoi visceri, sfuggito all' occhio di tutti, per troppa fretta, onde i suoi principj come provati o piuttosto evidenti si ammisero; e allora si stimò bene di tornare indietro, di richiamare a rigoroso esame tutte le premesse sottomettendo a prova minuta e sottile quelle che, senz' essere necessariamente evidenti, sembravano tuttavia vere nel pri-

mo aspetto, giacchè in una di esse poteva appiattarsi più facilmente quell' error funesto, che recava poi irrepugnabilmente a sì terribili risultati. Era in somma la natura umana che protestava contro alla filosofia, e che condotta sull' orlo dell' abisso da una guida fallace, rifuggiva inorridita non per altra ragione, se non perchè le era essenzialmente impossibile d'andare più innanzi.

Quando adunque la forza della natura e i suggerimenti del senso comune, ammonirono gli uomini che quella filosofia non poteva esser vera, perchè non poteva essere umana (1); allora in Iscozia sorse una nuova scuola, che prendendo a guida il senso comune, prefiggevasi di non deviare da quello, e di non usare la ragione individuale che a spiegare le dottrine da lui ammesse.

Questi nuovi filosofi videro impossibile attaccare le conseguenze che Berkeley e Hume traevano da' principj lockiani: quelle eran dedotte con ragionamento serrato e difeso: non rimaneva che di salire a' primi principj della dottrina, e investigare in essi il capo dell' errore nascosto.

(1) Il bisogno di ciò dovea sentirsi in Iscozia più che altrove, perciocchè lo Stewart ci assicura che l'idealismo di Berkeley e di Hume era entrato generalmente ed ammesso in tutte le scuole di quel paese. *Histoire abrégée des sciences métaphysiques etc.*, III, p. 191.

Digitized by Google

Avendo a far dunque con avversari sottili, e costretti di procedere severi nel ragionare, non è maraviglia se di fare sì poco conto dimostrarono della dottrina rimasta tuttavia popolare di Condillac.

Reid non cita forse mai quest'autore. Dugald Stewart parla di lui generalmente con isprezzo, chiamandolo un comentatore di Locke non arrivato ad intendere il suo maestro (1). Fra l' al-

(1) D. Stewart mostrasi assai propenso a Locke, e ne parla coll'amore che a lui ispira la nazionalità. Tuttavia egli riconosce in più luoghi che il sistema di Locke è insufficiente e contiene de' gravi errori. Egli dice " che reputa „ tempo gittato ragionare con quelli che s'attaccano ai passi „ di questo autore come ad una guida infallibile in meta„ fisica „ (*Histoire abrégée etc.*, Part. III). Ciò ch' è ancor più notabile, conoscendo il favore che questo autore manifesta in tanti luoghi per Locke, ed il disprezzo per Condillac, si è che in un luogo confessa chiaramente " che la dif„ ferenza fra la teoria di Locke e quella che deriva tutte le „ nostre idee dalla sensazione sola (di Condillac), è meno „ reale che apparente (*Elémens de la Philosophie de l'Esprit* „ *humain etc.*, T. I, Sect. IV). Per quest'ultima ragione massimamente io ho creduto che intrattenendomi alquanto su Condillac come autore che ha più influito immediatamente sopra di noi, io poteva trapassar Locke più speditamente per non ripetere le osservazioni medesime. Senza di che, quanto ci poteva rimanere a dire di ciò che v'è di particolare al proposito nostro nella teoria di Locke, io vengo già a toccarlo parlando della dottrina del dottor Reid che confuta alcune proposizioni fondamentali di Locke siccome pure di Berkeley e di Hume.

tre cose, così egli descrive il suo stile filosofico: " La chiarezza e la semplicità dello stile di Condillac accrescono ancora l'illusione, e conducendo con molta facilità il lettore a traverso de' più oscuri labirinti della metafisica, lo lusinga coll'aggradevole sentimento della sua forza intellettuale. Ecco a che debbesi attribuire la grande popolarità dell'opera sua. Si fa, in leggendola, così poca fatica come a leggere una storia o un romanzo: e solo dopo che s'ha chiuso il libro, e che si cerca alla propria foggia di pensare di render ragione a se stessi di ciò che s'ha di lui tratto, provasi la mortificazione di vedersi svanire tutta la scienza che altri credeva avere acquistata ,, (1).

ARTICOLO II.

SISTEMA DI REID SULLA DISTINZIONE DELLE FACOLTA'.

La difficoltà da noi proposta circa l'origine delle idee, non si è presentata nello spirito del dottor Reid fornita di quella generalità, nella quale io ho cercato di sporla. Egli non ha mai avuto l'occasione di considerarla sotto un aspetto sì ampio;

(1) *Histoire abrégée des sciences métaphysiques, morales et politiques etc.*, P. III.

Digitized by Google

ed è forse per ciò che non abbiamo sopra questo argomento quanto potevamo attendere dalla solidità dell'ingegno di Reid.

Tuttavia la vide egli parzialmente; e s'ingegnò di risolverla in quella parte che di lei vide, giacchè non si potea rispondere a' ragionamenti degli idealisti e degli scettici ch'egli assumea di combattere, senza entrare, almeno in parte, in quella difficoltà.

E perchè veggiamo fin dove sia arrivato a vederla lo scozzese filosofo, conosciam prima le opinioni ch'egli prese a impugnare.

Come abbiamo veduto, Condillac, ingannato dal doppio senso che attribuiva alla parola *sensazione*, sostenne che l'oggetto del senso (1) e quello della memoria sono essenzialmente una cosa medesima, cioè il primo una sensazione pre-

(1) *L'oggetto del senso* non è una espressione interamente esatta: anzi l'inesattezza che si contiene in questa maniera di parlare, fu madre di molti errori. Una grande serie di sensazioni, tutte quelle cioè che consistono nel solo piacere o dolore, non hanno oggetto alcuno; esse sono semplici, e (se si può dir così) sono l'oggetto di se stesse; esse hanno bensì una cagione fuori di se, ma non un oggetto. Tuttavia fino che non mi è data occasione di chiarire quanto qui affermo, io son costretto di usare il parlar comune per farmi intendere, specialmente nell'esposizione degli altrui sistemi, gli autori de' quali usano tali frasi liberamente.

sente, il secondo pure una sensazione, ma passata. In tal modo egli ha creduto poter ridurre quelle due facoltà ad una sola, cioè alla facoltà di sentire: e con un ragionamento simile egli vien conducendo al solo sentire tutte le altre facoltà dello spirito umano, giacchè tutte, secondo lui, hanno oggetti che non differiscono essenzialmente fra loro: questi sono sempre, com'egli s'esprime, la *sensazion trasformata.*

Locke avea conosciuto che l'oggetto della memoria era essenzialmente diverso da quello del senso; avea posto una distinzione specifica fra la potenza del sentire e quella del ricordarsi. Affermava che l'oggetto immediato della memoria non era la sensazione, p. es. della rosa odorata jeri, ma un'idea, un modello, un fantasma, qualche cosa in somma di quella sensazione rimastasi nel nostro spirito.

Berkeley e Hume, che perfezionarono in Inghilterra il sistema di Locke, siccome fece Condillac in Francia, si sforzarono anch'essi di ridurre, al modo stesso del filosofo francese, i due oggetti del senso e della memoria ad un solo; e credettero riuscire a ciò supponendo che gli oggetti della sensazione e della memoria non differissero che nel grado della loro vivacità.

Singolare cosa è che il dottor Reid, il qua-

Digitized by Google

le rivolse pur l'acume del suo bell'ingegno a ribattere l'idealismo e lo scetticismo di questi due filosofi, siasi appigliato al partito di rigettare la distinzione che faceva Locke fra l'oggetto del senso e dell'idea (1).

(1) Il dottor Reid non pare che conservi sempre tutta l'esattezza nel riferire i sentimenti de' filosofi ch' egli confuta. Nelle sue *Ricerche sull' intendimento umano* (Sez. III, V) sembra che attribuisca egualmente a Locke, Berkeley ed Hume, due opinioni fra loro contradditorie. La prima, che l'oggetto immediato della memoria non sia che una idea della sensazione, una immagine, un modello di questa, distinta perciò essenzialmente dalla sensazione stessa. Questa distinzione essenziale fra l' oggetto del senso e della memoria conduce a stabilire una distinzione pure essenziale fra quelle due potenze. La seconda, che la sensazione e l' oggetto della memoria non differiscano che nel grado di forza e di vivacità onde lo spirito li percepisce. Questa distinzione del semplice grado di forza onde lo spirito percepisce, non torrebbe che l' oggetto delle due facoltà non fosse il medesimo; di che perciò verrebbe che quelle due facoltà non fossero essenzialmente distinte. Può ben essere, anzi è di fatto, che questi scrittori non sieno coerenti a se stessi nel modo di esprimersi, e che mentre in un luogo non distinguono la sensazione dall' oggetto della memoria se non dal grado di forza dello spirito percipiente, in altri mostrino di tenere che l'oggetto della memoria non sia punto una sensazione più debole, ma un' idea di sensazione. Certo è, che la maniera onde si esprime Hume, cel può far credere a buon diritto incoerente con se stesso. Per esempio, nel *Saggio sull'origine delle idee* talora dice che l'idea non è che una sensazione più debole; talora la descrive come una per-

" Per me, egli dice, io domando la per-
,, missione di pensare coll' uom del volgo, che
,, quando io mi sovvengo dell' odore di una tu-
,, berosa, questa sensazione che io ho provata
,, jeri, e che attualmente non ha più esistenza,
,, è l' oggetto immediato della mia memoria; e
,, che quando io l'immagino attualmente presen-
,, te, è la sensazione ella stessa, e non già l'i-
,, dea di questa sensazione l'oggetto del mio im-
,, maginare ,, (1).

Son per dire che riuscirà difficile a capire come l' umana mente possa pensare attualmente ad una cosa la quale in nessuna maniera le è presente; cioè non per una idea, giacchè Reid esclude qualunque idea, tipo o segno della medesima; e non per la cosa stessa, giacchè si

cezione dell'anima che riflette in sulle sue sensazioni: ora la riflessione dell'anima in sulle sue sensazioni non è semplicemente una sensazione più debole: in questa riflessione c'è più di attività che in qualunque semplice sensazione. Tuttavia io ho creduto di dover attribuire a Locke il primo sentimento, e a Berkeley ed Hume il secondo, perchè sembra quello che più domina nelle loro scritture, che è preso da essi direttamente di mira; mentre quando esprimono la contraria opinione pare che loro esca quasi non volendo di bocca e per non avere alle mani più esatte maniere di esprimersi.

(1) *Recherches sur l'entendement humain*, Sect. III.

suppone che l'oggetto non sia presente. Io non credo nè pure che l'uomo volgare pensi in ciò come il dottor Reid; ma parmi che qualunque uomo del volgo, il quale si ricorda d'una cosa già veduta o sentita, creda d'aver presente al suo spirito la cosa veduta o sentita, ma non già in in se stessa, bensì nella sua idea, oggetto presente de' suoi pensieri (1).

(1) Il dottor Reid vorrebbe eliminare le *idee* dalla filosofia, perchè le trova alquanto imbarazzanti. In tal caso bisognerebbe trovare il modo di radere il vocabolo *idea* da tutti i vocabolari, sperderlo da tutti gl'idiomi, proibire al senso comune di pronunciarlo, di pensarlo. In fatti questo è un vocabolo usato sì dal volgo che dai filosofi, tanto ne' scientifici che ne' sociali ragionamenti. Ora che si propone il Dr. Reid ? il titolo della sua opera mi assicura che lo scopo suo non è che quello di difendere i principii del senso comune, contro la filosofia che li vuol distruggere. Sarebbe egli forse un di coloro che prendono a fare l'apologia del senso comune cominciando però dall'opporvisi? Il dichiarare la propria filosofia per quella che s'attiene al senso comune, può esser un annunzio veritiero quando con ciò non si esprime che una semplice intenzione, ma egli è un assunto almeno prosontuoso, quando con ciò s' intende di esprimere che la propria filosofia realmente al senso comune si accorda. Qualunque dichiarazione vi faccia il filosofo, egli non cessa per questa sua dichiarazione d'essere quegli che è, un pover uomo fallibile, un semplicissimo individuo Egli vi dirà seriamente " La mia filosofia è quella del senso co-
„ mune „ ; niente affatto ; ella non è più che la filosofia vostra. Un altro griderà " Tutti gli altri seguono i loro

Tuttavia il dottor Reid non riduce le facoltà dell' uomo ad una sola, sebbene riduca ad un

„ pregiudizj; bisogna seguire la ragione sola, siccome fo io.„ Vane parole e temerarie; l'uomo seguirà al più ciò che crede ragionevole; ma egli non può porsi nel posto della ragione; non è egli la ragione in persona. Se anco tutto il genere umano (tolta dal medesimo la verità rivelata) vi dicesse ad una voce sola: " Questa è la verità „; voi sareste in diritto di non credere punto a sì enfatica dichiarazione, e potreste rispondere francamente: " Umanità corrotta! tu men- „ tisci fino dalla prima parola. Qual baldanza ti porta a „ dichiarare verità ciò che tu pensi? Dì: questa è la mia „ opinione; non dire: questa è la verità: tal parola è ri- „ serbata alla divinità. „ Ma l'uomo o isolato o in corpo aspira sempre a dichiararsi più che non è: allo stesso modo il politico raggiratore vi parla in nome della nazione; ogni giornale vi assicura sempre d'esser l'interprete della opinione pubblica; e in ogni demagogo è il popolo stesso che parla, che difende i suoi diritti contro i suoi disumani oppressori. Fino a quando si continueranno queste viete millanterie! fino a quando troveranno esse degli uomini creduli che ne rimangano corbellati? quando cesserà il mondo d'esser bambino? Io ho voluto osservar questo all' occasione che mi si dà di parlare della filosofia del dottor Reid, perocchè essendo questi uno de' filosofi più modesti e più circospetti che v'abbiano, l'osservazione mia riesce più calzante, e mostra quanto facil cosa è al filosofo promettere più ch' egli non possa attenere; quanto è questo un vizio comune di quelli che ragionano abbandonati a se stessi. I padri, e tanti scrittori della chiesa cattolica, convien dar luogo alla giustizia, sono i soli la cui modestia sincera e profonda sia uniforme, sia continua, sia tanta quanto è necessario che sia nell'uomo perch' ella raggiunga la verità.

Digitized by Google

solo gli oggetti delle medesime; nel che il suo sistema si parte interamente dal condillachiano.

Per altro la questione dell' esistenza delle idee che sollevò il dottor Reid è della più alta importanza, come altresì della più alta difficoltà; ed il solo averla tratta in mezzo è un merito incalcolabile di questo grand' uomo.

Gli Scolastici però l'avevano già veduta: essi bene s'accorsero che l'oggetto del nostro pensiero non poteva essere l'idea, ma la cosa stessa. Dissero adunque " che noi pensa-
,, vamo alla cosa, ma che essendo questa fuori di noi, aveva-
,, mo bisogno per pensare ad essa di una idea (o immagi-
,, ne) che ce la rendesse presente allo spirito nostro ,,. Confesso che questa spiegazione presa nel senso più ovvio non può soddisfare. Perciocchè resta sempre a rispondere " Noi
,, dunque mediante l'idea pensiamo alla cosa che sta fuori
,, di noi. L'oggetto adunque del nostro pensiero è finalmen-
,, te qualche cosa a noi non presente. Egli non è adunque
,, assurdo che l'intelletto mio quasi uscendo di se vada a co-
,, gliere un oggetto da lui lontano. Ma se questo non è pun-
,, to assurdo ed impossibile, giacchè realmente si fa da noi
,, mediante l'idea; dunque che bisogno ho io dell' idea
,, stessa? La ragione che m'ha indotto ad ammettere l'idea,
,, non era altra se non la necessità creduta di trattenere l'in-
,, telletto dentro di se, per così dire: ma ora anzi l'idea stes-
,, sa è un mezzo mediante il quale l'intelletto se ne va a
,, coglier l'oggetto esterno diverso e lontano da se. La que-
,, stione non consisteva nel sapere per quai mezzi l'intel-
,, letto nostro potesse far termine ed oggetto suo la co-
,, sa esteriore, ma tutta consisteva a sapere s'egli era pos-
,, sibile che la cosa esteriore, essa stessa fosse il detto ter-
,, mine ed oggetto del mio intelletto. Se questo non invol-
,, ge contraddizione, io non ho più bisogno dell' idea; ba-
,, sta che io all'occasione delle sensazioni faccia uscire l'in-

" Quantunque, egli segue a dire dopo le paro-
,, le da noi sopra recate, l'oggetto della mia sen-

,, telletto mio a spaziare e cogliere gli oggetti esteriori per
,, se stessi, e così percepirli ,,. Questo è ciò che si può ripetere alla soluzione suddetta degli Scolastici, quand' ella si prenda nel senso che primo ci presenta. A mio parere però la detta soluzione scolastica o aristotelica ammette una interpretazione che la rende più plausibile e che mi riserbo di presentare in altro luogo quando avrò premesse altre nozioni necessarie alla chiara intelligenza della medesima.

Più sotto ancora darò quel scioglimento ch' io credo ammettere la difficoltà del dottor Reid intorno alle idee. Ivi dimostrerò che una tale difficoltà nasce in parte dalla maniera di esprimersi poco chiara de' filosofi, o certo dalla falsa maniera d'intendere certe espressioni filosofiche. Per esempio, quando io dico che l'idea esprime la cosa, è di questa come un' immagine, un ritratto, un tipo, un segno, un indizio; io uso delle espressioni che vanno intese con grande circospezione e che ammettono, senza di ciò, i maggiori equivoci. Veggiamolo brevemente.

Si richiami alla mente ciò che ho dimostrato più sopra, cioè che l'essere un' idea rappresentativa e l'essere comune viene al medesimo, e s'intenderà in che senso io dica l'idea essere qualche cosa di rappresentativo. Vediamo questa proposizione da tutti e due i suoi lati.

1. *Ciò che è rappresentativo è comune o generale.* In fatti ciò che è rappresentativo di qualche cosa, s'estende ad essere rappresentativo di tutte le cose simili a quella, perchè più cose simili ad una terza sono simili tra di se. Non ci sarebbe che un caso solo d'eccezione nel quale ciò che è rappresentativo non fosse comune o generale, cioè se non vi potesse avere nessuna cosa simile a lui fuori d'una sola.

2. *Ciò che è comune o generale è rappresentativo*: si

,, sazione, della mia memoria e della mia immaginazione sia il medesimo, tuttavia queste ope-

può anzi dire che una cosa è rappresentativa di un' altra solamente in quanto ha qualche qualità comune con quella. Così un ritratto è rappresentativo di quelle persone che a lui rassomigliano, non già in quanto egli è un quadro individuale; in quanto a questo, egli è quella po' di tela, quella imprimitura, quell' olio, que' colori particolari nell' olio mescolati e stemprati; e in queste cose tutte che formano l'esistenza sua propria, individuale e reale, egli non può simigliare a cosa del mondo; considerato in questa sola sua parte egli non esiste che in se, non ha relazione con cosa alcuna (perchè appunto da queste relazioni si astrae) e nulla perciò rappresenta. Egli non ha dunque l'attitudine di rappresentare le persone, che in virtù di ciò che ha comune con esse; cioè in virtù che rimette nello spirito nostro un' impressione simile a quella che rimettono i volti di quelle persone. La simiglianza allora fra il ritratto e quelle persone la troviamo noi stessi, perocchè compariamo l'impressione ricevuta dal quadro e l'impressione ricevuta da quelle persone, e le veggiamo simili. Ritrovar queste impressioni simili altro non significa che notare in esse qualche qualità comune, supponete l'incarnato del colorito, o l'aria del volto, o l'incurvatura delle labbra, o il giro delle pupille od altre simiglianti fattezze. Ora *qualità comune* non dice altro se non, che ciò che è in un soggetto è anche nell' altro; questa qualità comune è adunque una cosa sola che si vede da noi in più soggetti. Ma se ella è una cosa sola in noi, noi però la riferiamo a due o più soggetti determinati e individuati dalle qualità loro proprie e dalla reale loro esistenza mediante atti diversi del nostro spirito. Questa cosa unica adunque è una *sola specie* in noi colla quale veggiamo più cose, all' occasione che queste agi-

,, razioni dello spirito sono così differenti e co-
,, sì facili a distinguersi come l'odorato ed il gu-
,, sto ed il suono. Io sento che v'ha una diffe-
,, renza specifica fra la sensazione e la memo-

scono individualmente sopra i sensi nostri. Egli è per questo che noi riconosciamo, che queste cose sono simili tra di loro: il vedere due o più cose simili non viene a dir altro se non se il vedere più cose *mediante una specie sola*, la quale ci mostra le cose in quella parte che sono simili, più mediante le impressioni particolari e proprie che ciascuna produce in noi, le quali ci mostrano le cose in quella parte che sono in se individualmente esistenti, senza rapporto alcuno di similitudine. Ora per poco che si osservino le cose in quanto hanno una esistenza fuori di noi ed in se, si vede che in tale stato non sono punto simili, perocchè ognuna non esce di se, ed alla propria esistenza è interamente limitata. Se dunque noi le veggiamo simili, se (il che è il medesimo) veggiamo le loro qualità simili con una specie sola; forz'è dire che in quanto a questo non le veggiamo in se stesse, nella loro esistenza propria; le veggiamo adunque mediante una *specie* che è in noi, e questa è appunto ciò che si chiama *idea*, ed è rappresentativa in questo senso che è una qualità replicata in molti soggetti.

Non è qui il luogo nel quale io possa trattenermi più a lungo, e chiarire questa materia, che appartiene al trattato *della natura delle idee*, anzichè a quello *della loro origine*. Tuttavia era mio dovere di dimostrar l'esistenza delle idee, attaccata con tanta forza dal filosofo scozzese; giacchè per dimostrare l'origine delle idee convien prima assicurarsi che veramente esistano, per non fabbricare una teoria sopra un fatto non esistente, come più volte avvenne ai poveri filosofi di questo basso mondo.

Digitized by Google

,, ria, e fra questa e la immaginazione ,, (1).
Ed altrove: " Se alcuno volesse sostenere che il
,, circolo, il quadrato e il triangolo non diffe-
,, rissero che in lunghezza o in larghezza, e non
,, in figura, io non credo potersi dare persona
,, così semplice che il credesse o che pigliasse
,, a refutarlo. Or non è meno irragionevole, se-
,, condo me, il pretendere che la sensazione, la
,, memoria e l'immaginazione non differiscano
,, che in gradi e non in ispecie ,, (2).

ARTICOLO III.

IN CHE MODO REID SENTISSE LA PREDETTA DIFFICOLTA'.

Ma perchè noi veniamo alla nostra difficoltà, dobbiamo dire che cosa intenda il dottor Reid con queste tre parole: sensazione, memoria e immaginazione.

" Una sensazione, egli dice, come sareb-
,, be l'odore, può presentarsi allo spirito sotto
,, tre forme differenti (3). Si può provarla: si

(1) *Recherches sur l'entendement humain*, Sect. III.

(2) *Recherches sur l'entendement humain*, Sect. V.

(3) Si osservi quanto questa maniera di dire si mostri prossima alla teoria della *sensazion trasformata*: l'opinione tuttavia di Reid mette, come dicevamo, una distinzione delle facoltà intrinseca alle medesime. Ad ogni modo, vale an-

„ può richiamarlasi o sovvenirsene: la si può im-
„ maginare o averne un'idea. Nel primo caso
„ ella è necessariamente accompagnata dalla per-
„ suasione che si ha della sua esistenza attuale.
„ Nel secondo caso ella è necessariamente accom-
„ pagnata dalla persuasione che si ha della sua
„ esistenza passata. Nel terzo caso ella non è as-
„ solutamente accompagnata da persuasione al-
„ cuna nè da alcuna idea di esistenza, ed è pre-
„ cisamente ciò che i logici chiamano *semplice*
„ *apprensione* „ (1).

Non nuocendo punto alla giustezza del ragionamento l'adoperar parole in un senso piuttosto che in altro, quando si ha l'avvertenza precedentemente di ben definirle e poi non si prendono che nel significato che vi si ha annesso; io non esaminerò se il senso dato dal dottor Reid alle tre parole inglesi, che sono da noi tradotte con quelle di *sensazione*, *memoria*, *immaginazione*, sia quello stesso che alle medesime nel comune discorso s'attribuisce. In luogo di ciò preghiamo

che per essa l'osservazione che abbiamo fatta sull' espressione condillachiana, di *sensazione trasformata*, cioè ch' ella non è un' espressione filosofica, perchè involge in una metafora l' idea principale, e così la rende indistinta, e ingannatrice.

(1) *Recherches sur l'entendement humain*, Sect. V.

il lettore a ben fissare le differenze delle idee che con queste voci egli vuole significare.

E primamente si fermi la differenza che passa fra le due prime e la terza. Colle due prime, *sensazione* e *memoria*, egli non solo vuol significare la percezione di un oggetto, ma vi annette ancora la persuasione dell' esistenza reale dell'oggetto, sia l'esistenza presente annessa alla sensazione, sia l'esistenza passata annessa alla memoria. All' incontro per *immaginazione* egli intende la facoltà di solo percepir l'oggetto, senza che alla detta percezione s'aggiunga persuasione alcuna della sua esistenza presente, o passata; il che chiamavano le scuole, e pare a me con più proprietà, *semplice apprensione*.

Si tratta ora di sapere se la *semplice apprensione dell'oggetto*, o sia l'atto della immaginazione, preceda la sensazione e la memoria, come sembra che sostengano Locke ed Hume; o pure se queste precedano la *semplice apprensione*, come vuole il Reid.

Egli è appunto coll'esporre la lotta che vengono ad avere insieme Reid da una parte, e Locke ed Hume dall'altra, che esce in gran luce la difficoltà da me proposta; difficoltà che è pur sempre la stessa, ma che apparisce sotto tanti aspetti diversi, secondo i lati da' quali gl' inge-

gni de' filosofi si scontrarono in essa; e vediamo se ad una o all'altra di queste due parti riesca sviluppar la matassa e trovare il filo col quale uscire dal labirinto.

Il sistema degli avversarj del dottor Reid, ossia il *sistema delle idee*, come egli lo chiama, è il seguente.

" Que' filosofi c'insegnano, che la prima
,, operazione dello spirito non è che una sem-
,, plice apprensione, cioè a dire un concetto pu-
,, ro, un'idea nuda senza alcun giudizio inte-
,, riore. Essi c'insegnano ancora che venendo in
,, tal modo a rendersi presenti allo spirito nostro
,, molte di queste idee, egli le paragona fra lo-
,, ro, e sente, mediante un tal paragone ch' egli
,, ne fa, in che si rassomiglino e in che differi-
,, scano. Ed è questa percezione della convenien-
,, za o sconvenienza delle idee tra loro che noi
,, chiamiamo giudizio, persuasione o cogni-
,, zione ,, (1).

Questa si può dire l'ultima espressione del sistema lockiano, e de' suoi settatori sì in Francia che in Inghilterra.

Analizzando io il sistema di Condillac, ho fatto vedere come tutta l'essenza sua in questo solo

(1) *Recherches sur l'entendement humain*, Sect. IV.

consiste, nel fabbricar prima le idee, e poscia col confronto delle medesime comporre i giudizj. Ma egli fu appunto in ciò che mi venne notata e scoperta la difficoltà ch'egli contiene in se medesimo, difficoltà che non ha nessun modo da superare. Poichè egli stesso venne a somministrarci gli argomenti che ci recarono necessariamente a conchiudere, non poterci noi formare nessuna idea se non mediante un interno giudizio; e perciò non potersi trattar delle idee in separato da' giudizj, ma doversi ammettere un giudizio onde formare le nostre idee. Or poi, come un giudizio non si fa che col mezzo di qualche idea, rimane il debito di render ragione, come sia possibile un giudizio anteriore alle idee nell'ipotesi lockiana e condillachiana che queste sieno tutte fattizie.

Egli fu questa appunto la difficoltà che vide e notò il dottor Reid, sebbene più parzialmente; di che egli seppe assai bene confutare i sistemi avversarj, ma non dare, pare a me, un sistema egli stesso, che appieno soddisfacesse alla difficoltà.

Digitized by Google

ARTICOLO IV.

LA DIFFICOLTÀ DI REID CONTRO IL SISTEMA LOCKIANO FU PRESENTITA DA LOCKE MEDESIMO.

Se gli scrittori attentamente ascoltassero la voce della propria coscienza, eviterebbero probabilmente molte censure del pubblico: perciocchè rare volte addiviene che la critica pubblica ferisca negli scritti e castighi alcun loro vero mancamento, senza che gli autori medesimi non n'abbiano avuto già prima un secreto timore, un sospetto, che non osarono mal consigliati aprire e manifestare interamente a se medesimi.

Locke ebbe un sentore per mio avviso della opposizione che incontrar dovea il suo sistema, della difficoltà che Reid più tardi obbiettò al medesimo. Abbiamo già toccato il suo parlare incerto sull'idea di sostanza: egli si mostra egualmente imbarazzato allora quando definendo la *cognizione* ricusa questo nome a tutto ciò che nella mente umana è sprovveduto di un giudizio (1); sicchè egli stesso viene con ciò a sta-

(1) Lib. II, c. 11. Il Signor Laromiguiere, nelle sue Lezioni di Filosofia, P. II, Lez. I, enumerando i diversi sinonimi che si sono usati della parola idea, nota anche la parola *cognizione* la quale egli osserva riuscir barbara nella lin-

bilire che non si conosce veruna cosa se non mediante un giudizio.

Io non desidero in vero istituire questioni di parole; ma mi pare di poter dire a fidanza, che o il Locke non è coerente con se medesimo, o pure attribuisce alla parola *idea* un senso diverso da quello che le attribuisce il comune degli uomini. Il comune degli uomini dice egualmente *avere idea d'una cosa*, e *avere cognizione di una cosa*: e nessuno può intendere come si possa avere *idea* d'una cosa, senza avere almeno qualche *cognizione* della medesima. Se adunque è contradditorio il dire nel significato comune delle parole: " Io ho idea di una cosa, ma non ,, la conosco punto nè poco ,, ; conviene concedere come sentenza dagli uomini generalmente ammessa, che nell' idea di una cosa v'abbia sempre compresa qualche cognizione della medesima. Di che sembra potersi inferire che se il Locke giunse a conoscere che noi non possiamo avere cognizione alcuna senza un giudizio, egli travedesse ancora, che noi non possiamo senza un giudizio avere nessuna idea; ma che tuttavia, non sapen-

gua francese. E infatti il senso che questo filosofo attribuisce alla parola *idea*, corrisponde perfettamente a ciò che Locke chiama *cognizione*, come si può vedere raffrontando i due autori ne' luoghi che ho sopra citati.

do trovar poi modo onde spiegare a se medesimo la formazione delle prime idee, giacchè non era possibile avanti di quelle un giudizio, il quale suppone qualche idea precedente; per evitare questa importuna difficoltà, ricorresse alla immaginaria distinzione fra *cognizione* e *idea*, e all'assurdo di supporre delle idee che non contenessero in sè alcuna cognizione pel bisogno che avea che non esigessero nessun giudizio.

Fu dunque l'amor di sistema, come a me pare, che a ciò il condusse; giacchè non avrebb'egli potuto evitare tal sottigliezza ripugnante al senso comune e al suo stesso buon senso, per altro retto e schivo di frivolezze, senza dovere abbandonare al tutto il sistema suo, che consiste nella sentenza " nulla avervi d' innato nella ,, mente umana, ma tutto ciò che v'ha in essa ,, acquistarsi per la sensazione, e per la riflessione ,,.

ARTICOLO V.

OBBIEZIONE FATTA DA REID AL LOCKISMO.

Reid adunque s'accorse, che il sistema lockiano era difettoso: e sebbene non comprendesse chiaramente in che consistesse il difetto, tuttavia fu in caso di fargli delle forti opposizioni.

Egli presentò tutto il problema dell'origine delle idee sotto questa espressione: " La sempli-
,, ce apprensione delle cose precede il giudizio
,, della loro esistenza, come vogliono i Lockiani,
,, o il giudizio precede la semplice apprensione? ,,

Egli negò al Locke ed a' seguaci suoi, che la semplice apprensione preceda l'operazione del giudizio.

" Tutto il mondo, egli disse, riconosce
,, che la sensazione dee precedere la memoria e
,, l' immaginazione (1): quindi necessariamente

(1) Stia attento il lettore al valore che attribuisce il dottor Reid alla parola *immaginazione*. Intende qui la facoltà della *semplice apprensione*, cioè la facoltà onde noi concepiamo una cosa come possibile, senza attaccarvi l'idea di esistenza, a differenza della *sensazione* e della *memoria*: poichè la sensazione attacca alla cosa percepita la persuasione della esistenza presente, e la memoria vi attacca quella dell'esistenza passata. Certamente un simile modo di parlare non è esatto. E questa inesattezza somministrò occasione a D. Stewart di fare una lunga discussione nel C. III. de' suoi *Elementi di Filosofia* per sapere se si possa dire che l'*immaginazione* non abbia congiunta la persuasione della esistenza della cosa. Tanto è vero che le inesattezze nell' uso delle parole moltiplicano inutilmente le questioni! Il sig. Stewart osserva con ragione che se l'immaginazione di una cosa è assai viva, noi concepiamo la cosa come presente, sebbene sapessimo speculativamente ch' ella non abbia nessuna esistenza. Ora è appunto da fermarsi in questa speculativa cognizione della non esistenza della cosa; ed è di questa appren-

,, consegue, che un' apprensione o percezione
,, accompagnata da persuasione o conoscenza in-
,, terna della esistenza dell' oggetto, dee prece-
,, dere una semplice apprensione. Così in luogo
,, di dire che la conoscenza intima e la persua-
,, sione sono a noi venute da ciò che si sono
,, paragonate tra esse le percezioni semplici, bi-
,, sognerà dire che il concetto puro venga in
,, noi formato per la riduzione e l'analisi DI UN
,, GIUDIZIO NATURALE E PRIMITIVO ,, (1).

ARTICOLO VI.

REID FA PRECEDERE IL GIUDIZIO ALLE IDEE.

Certo in queste parole si contiene un lampo di luce. Il dottor Reid vede che non si può sup-

sione della cosa speculativa, se così si vuol chiamarla, di cui qui si parla. Per essa si contempla freddamente la cosa in se stessa senza viva immaginazione per esaminarne la sua natura, senza aver noi interesse nessuno circa la sua esistenza o non esistenza. Questo è quello che si chiama *semplice apprensione* della cosa, alla facoltà della quale si dà impropriamente il nome d'immaginazione. Esattamente parlando, non si può nè pur dire che nella semplice apprensione della cosa noi conosciamo che non esiste: è che non pensiamo nè alla sua esistenza nè alla sua non esistenza: la consideriamo solo in se come cosa possibile. La facoltà della medesima propriamente si chiama *intelletto*.

(1) *Recherches sur l'entendement humain*, Sect. IV.

porre, come fanno i suoi avversarj, che ci sia nell' uomo prima la percezione semplice della cosa, e senza persuasione della sua esistenza; e che solo appresso, mediante comparazione e giudizj, venga l'uomo acquistando la persuasione dell'esistenza della medesima. Vedevano i suoi avversarj che l'uomo non può essere intimamente persuaso che una cosa qualunque esista, s'egli non fa un giudizio della sua esistenza. Or non sapevano essi come supporre un giudizio in un uomo, che consideravano al tutto sprovveduto d'idee: immaginarono adunque che questa persuasione dell' esistenza delle cose percepite non fosse punto contemporanea alla percezione delle cose medesime, ma che venisse acquistata di poi, allorquando avendo già l'uomo percepite le cose, ha in se le idee delle medesime da confrontare insieme, e può, mediante un tal confronto, giudicare della loro reale esistenza, e così a se stesso persuaderla.

Ma il dottor Reid trova tutto ciò un puro frutto dell' amore al sistema abbracciato; non già quanto ci porge la diligente osservazione del fatto.

Il fatto osservato senza alcuno spirito di sistema ci dice, secondo il dottor Reid, che noi percepiamo co' nostri sensi gli oggetti esterni, e che noi immediatamente CON UN GIUDIZIO NATU-

RALE E PRIMITIVO ci rendiamo persuasi della loro reale esistenza. Percepiti così gli esseri come esistenti, noi, mediante un' astrazione, separiamo da essi l'esistenza loro presente e passata, e veniamo a contemplarli siccome cose meramente possibili; di che nasce ciò che si chiama *apprensione pura*, o concetto puro della cosa, cioè il concetto della cosa spogliato della persuasione e del pensiero della sua reale esistenza.

ARTICOLO VII.

E QUINDI STABILISCE CONTRO LOCKE, CHE LA PRIMA OPERAZIONE DELL' INTELLETTO UMANO È LA SINTESI, E NON L'ANALISI.

Egli crede che in questo modo solamente si giunga a trovare i primi rudimenti delle umane cognizioni; e vuole perciò che le operazioni dell' intelletto umano comincino con una sintesi, non già con un' analisi: di che soggiunge tosto così:

" Coll' esposto progresso ci accade osservare
,, delle operazioni dello spirito, quello stesso che
,, osserviamo de' corpi naturali che sono composti
,, d'elementi o principj semplici. La natura non ci
,, mostra già questi elementi separati, sicchè di
,, essi noi possiamo fare un composto; ma ella

,, ce li fa vedere mescolati e composti ne' corpi
,, concreti , e non è che mediante l'analisi chi-
,, mica che se ne può fare la separazione.,,

ARTICOLO VIII.

IL SISTEMA PROPOSTO DA REID NON PUO' SODDISFARE.

E certo nulla possono rispondere gli avversarj del dottor Reid alla osservazione esatta de' fatti a cui egli li richiama : certo l'apprensione semplice dell'oggetto , o sia il concetto di lui spoglio dalla persuasione della sua esistenza (1) , non si ha da noi prima che non abbiamo percepito l'oggetto come esistente , e che poi con una operazione dello spirito nostro non abbiamo diviso dal medesimo la persuasione dell'esistenza reale, e contemplatolo solo come possibile.

Ma se gli avversarj non possono fuggire dinanzi all'osservazione, a cui il dottor Reid li richiama , e colla quale egli rovina il loro sistema; non è loro egualmente impossibile di prendere alla lor volta le parti di assalitori anch'essi , e di richiamare il dottor Reid altresì ad esaminar' me-

(1) Il discorso è particolarmente rivolto agli oggetti corporei che sono i primi oggetti reali diversi da noi, che noi nell' ordine naturale percepiamo.

glio se sia privo d'ogni difficoltà quel sistema ch' egli al loro sostituisce.

E in vero essi possono a lui rivolgersi con queste o simili parole: " Noi vogliamo supporre con voi che la persuasione intima dell' esistenza degli oggetti percepiti non sia punto posteriore all' apprensione semplice de' medesimi : e che questa sia una specie d' astrazione che si fa dal giudizio portato da noi sulla loro esistenza ; ma noi non vediamo tuttavia come sia ragionevole il vanto che voi vi date d'essere con ciò salito fino al fatto primigenio dello spirito nostro nell' origine delle idee , al fatto più alto a cui possa salire l'osservazione. Voi credete che la prima cosa che si possa osservare nello spirito nostro sia qualche cosa di composto : voi fate precedere la persuasione dell'esistenza degli oggetti esterni alla apprensione semplice de' medesimi : voi cominciate in somma a descrivere lo sviluppo dello spirito non dalle idee , ma da' giudizj. Ora ciò è appunto che a noi sembra contradittorio : che il composto sia anteriore al semplice , il giudizio anteriore alle idee. Soffrite un poco che noi spieghiamo più largamente il nostro pensiero.

Primieramente voi stabilite che la prima operazione del nostro spirito è un giudizio : questo è il primo fatto che nel nostro spirito si possa osservare.

Ciò posto, voi dovete convenire altresì che questo giudizio abbia tutti que' costitutivi che formano l'essenza di quella operazione dello spirito che si chiama giudizio: e che questi elementi costitutivi dimostrano che il giudizio non è mai una operazione semplice, ma composta, cioè risultante da più elementi.

È vero che voi chiamate questo giudizio cogli epiteti di *naturale* e di *primitivo*; il che viene a dire che l'uomo lo fa necessariamente, e per una forza intrinseca di sua natura, per una certa *suggestione*, così v'esprimete, della medesima; ma questo non toglie a lui l'essere un vero giudizio, e così voi medesimo l'appellate. Di vero, l'uomo non comincia ad essere persuaso intimamente dell'esistenza di un oggetto, fino che non dice a se stesso " Esiste quest' oggetto ,,: o per dir meglio, la persuasione dell' esistenza di un oggetto non è che un interno parlare a se stesso e un dire " Questo oggetto esiste ,,. Ora il dire a se stesso intimamente " Questo oggetto esiste ,,, certamente è fare un interno giudizio, mediante il quale si attribuisce a quell' oggetto l'esistenza.

Indifferente è che noi diciamo a noi stessi " Questo oggetto esiste ,,; mossi a ciò da una mozione interna, e naturale, per la quale noi siamo necessitati di congiungere questo giudizio col-

le sensazioni, cioè di farlo susseguire immediatamente alle medesime; o pure che noi lo formiamo liberamente: egli è dico indifferente alla natura sua di giudizio, cioè tanto nell' un caso come nell'altro egli si rimane un vero e completo giudizio. Sembra che fin qui noi siamo d' accordo. E ci resta la stessa idea d' un vero e completo giudizio anche se noi mutiamo l'espressione, ed in vece di esprimerlo così " Giudico che questo oggetto esiste ,,; l'esprimiamo " Sento che questo oggetto esiste ,,; o pure " Ho l'interno sentimento dell'esistenza di questo oggetto di cui provo la sensazione ,,; o con altra espressione ancora più accurata (1). Egli è sempre vero, che io sento un rapporto fra l'oggetto sensibile e la sua esistenza: e il sentire un rapporto è lo stesso che sentire un giudizio: e sentire internamente un giudizio vale quanto formare un giudizio. Non si può dunque

(1) La vera ed accurata espressione di questo giudizio primitivo sarebbe questa " La sensazione ch'io provo suppo- ,, ne una qualche cosa esistente,,; ma a questa accurata espressione ridurremo il giudizio primitivo più sotto. Qui ci basti osservare che il dire " Questo oggetto esiste ,, è un ripetere due volte l'idea dell' esistenza; perocchè quando io dico *oggetto* dico già qualche cosa di esistente: sicchè quell' espressione non indica già un semplice giudizio, e perciò un giudizio primitivo, mentre nel solo pronunciare la parola di *oggetto*, si suppone un giudizio formato.

Digitized by Google

evitare di far precedere la persuasione dell' esistenza dell'oggetto esterno da un vero e completo giudizio; il che voi venite a stabilire appunto coll'introdurre un giudizio primitivo e naturale.

Or s' ella è così, vero è che voi cominciate a descrivere lo sviluppo dello spirito umano da una operazione non semplice ma complicata e composta: perocchè non può darsi un giudizio che non sia composto di più elementi. Il concetto del giudizio da' filosofi tutti e da voi stesso recato si è di una congiunzione che si fa d'un predicato con un soggetto: quello in somma di trovare un rapporto fra due percezioni. Così nel caso nostro, il giudizio interno che noi facciamo, " L'oggetto esiste ,, , non è che il rapporto da noi sentito tra l'esistenza che viene ad essere il predicato, e l'oggetto in quanto è sentito che viene ad essere il soggetto. Domandiamo adunque: perchè uomo congiunga l' esistenza colla sensazione, e in tal modo formi l'interno giudizio " Esiste un oggetto sensibile ,, ; non dev' egli necessariamente posseder prima le due percezioni elementari di oggetto sensibile e d' esistenza, percezioni quindi precedenti a quel giudizio primitivo che voi introducete per ispiegare come noi acquistiamo la persuasione dell' esistenza degli oggetti? Se al giudizio in discorso è necessaria la *sensazione* da un

lato intorno alla quale uom giudica, e l'idea dell'*esistenza* dall' altro che a lui aggiunge, convien dire assolutamente, che il giudizio vostro non sia qualche cosa di primitivo al tutto nello spirito nostro, ma che prima di lui sieno quelle due più semplici percezioni. Supponete pure che il giudizio istantaneamente consegua a quelle: non resta per ciò che da quelle non debba essere preceduto.

Ciò posto, nè si può ripugnare, esaminiamo quelle due percezioni elementari del giudizio nella loro propria natura. L'idea dell' esistenza è un'idea generale, e dell' origine di questa voi col vostro giudizio non rendete ragione alcuna, ma la supponete. Ell' è un elemento che entra a formare il giudizio; è più semplice del giudizio, e il dee necessariamente precedere. Voi dunque a torto censurate il metodo, onde noi spiegliamo lo sviluppo dello spirito umano in questo, che noi lo faciam cominciare dalle idee; perocchè è impossibile cominciare, come voi vorreste, da un giudizio primitivo senza supporre precedentemente l'esistenza di alcuna idea ,, (1).

(1) Sono degni di considerazione gli sforzi che fan gli uomini stretti in una questione da tutte parti: essi tentano ogn' adito, muovono ogni pietra per ispacciarsi, ed uscir dell' intrico. Essi vi giungono ad alterare le nozioni delle cose:

Digitized by Google

ARTICOLO IX.

DIFETTO COMUNE AL DOTTOR REID E AI SUOI AVVERSARJ.

Gli avversarj di Reid conducono, a dir vero, questa risposta loro con forza fino che si tratta di dimostrare ch' egli è impossibile concepire un

vi negano le definizioni le più ricevute: mettono in dubbio la luce del sole. Si rendono allora oculatissimi: e se c'è qualche piccola inesattezza nelle parole che a lor giovi scoprire, è probabile assai che la scoprano per quella stessa attività, per la quale contraffanno il senso di tante altre parole, e snaturano tante idee.

Fra gli altri tentativi fatti da' filosofi per evitare la difficoltà che qui io fo alla teoria di Reid, v'ha quello di negare la definizione del giudizio. Degerando ci dice che il giudizio non può essere il paragone delle idee, perchè se ciò fosse, sarebbe necessario che le idee preesistessero al giudizio; all' incontro il ragionamento di Reid dimostra necessario che sia il giudizio quello che preceda.

Questa riflessione di Degerando rileva veramente una inesattezza nella definizione comune del giudizio, sebbene sia ben lontana da rispondere all' obbiezione che noi facciamo a Reid. Credo necessario di far qui rilevare dove stia il merito della riflessione di Degerando, e dove stia il suo mancamento.

Degerando fa questo argomento. " Quando noi affermia-
,, mo a noi stessi l'esistenza di un oggetto esterno noi for-
,, miamo un giudizio. Ora questo giudizio sull' esistenza del-
,, le cose esteriori non può nascere dal paragone di due idee;
,, perciocchè col paragone delle idee io trovo bensì le re-

Digitized by Google

primo giudizio se non si suppone ch' egli sia preceduto da qualche idea generale; ma essi non pos-

„ lazioni che le idee hanno fra loro, ma non esco per que-
„ sto dalla mente mia, non pervengo mai con questo a giu-
„ dicare che esista realmente qualche oggetto fuori di me.
„ Dunque il giudizio col quale affermo a me stesso l'esi-
„ stenza reale di qualche oggetto esteriore, non può consi-
„ stere semplicemente nel paragone delle mie idee „. Questo argomento (supponendo che si parli dell'esistenza reale degli oggetti corporei) è così solido, che non lascia nulla, ch'io vegga, da replicare. Fin qui dunque la riflessione di Degerando è vera, e degna che se n'approfitti.

Ma quale è la conseguenza che da quella riflessione si può dedurre? questa, " che dunque la definizione che fa
„ consistere il giudizio nel semplice confronto delle idee, è
„ manchevole „: null'altro si cava da quell'argomento: esso non va un passo più in là.

Resta dunque in salvo quest'altra definizione del giudizio che io sono solito usare " Il giudizio è una opera-
„ zione dello spirito colla quale noi attribuiamo un pre-
„ dicato ad un soggetto „: definizione più larga di quell'altra " Il giudizio è il paragone delle idee „. La definizione mia non parla d'idee, parla di *predicato* e di *soggetto*; e per ridurla alla definizione censurata dal Degerando bisognerebbe prima dimostrare che il *predicato* ed il *soggetto* fossero sempre necessariamente due idee. Ora egli è questo appunto che io dimostro non essere. Io sostengo in quella vece che il *predicato* solo dev'esser sempre un'idea, ma che non così avviene del soggetto: dico che il soggetto può essere un complesso di sensazioni, o per dir meglio un complesso di qualità sensibili, o meglio ancora un oggetto in quanto cade puramente sotto i nostri sensi, consi-

Digitized by Google

sono poi difendersi con felicità eguale a quella ond' assalgono : perocchè essi non hanno alcun

derandolo in quello stato che è da noi percepito sensibilmente prima che sia percepito dalla mente nostra. È con questa dottrina che io spiego il giudizio primitivo : quel giudizio onde noi giudichiamo l' esistenza reale delle cose fuori di noi : io mostro ch' esso nasce non già coll'accoppiamento di due idee, ma coll'accoppiamento dell'oggetto sentito puramente co' sensi (nel quale stato non è ancora nn' idea) coll'idea di esistenza ; mediante il quale accoppiamento noi ad un tempo medesimo e giudichiamo l' esistenza reale delle cose esteriori , e ci formiamo l'idea delle medesime.

Degerando però non vide questo anello di mezzo fra il dire " il giudizio consiste nel paragone di due idee „ e il dire " il giudizio si fa senza bisogno d'idee „ : non vide dico che in mezzo a queste due proposizioni estreme vi avea quest'altra " il giudizio si fa talora paragonando una idea con delle sensazioni „. Avendo dunque egli dimostrato con un solido argomento che il far consistere il giudizio unicamente nel paragone delle idee era insufficiente , si credette in diritto di potere stabilire che dunque si facciano de' giudizj anche indipendentemente dalle idee , cioè con un atto semplice , e senza bisogno di due elementi (predicato e soggetto) dall'accozzamento de' quali egli risulti.

S' ingegna egli dunque di stabilire che " vi sono de' „ giudizj elementari che consistono nella semplice percezione „ degli oggetti „ e che comincia da questi la nostra conoscenza. " La prima nostra cognizione , così egli , è tutt' in„ sieme percezione e giudizio ; percezione perchè il suo og„ getto è veduto ; giudizio perchè è veduto come reale „. (*Histoire comparée* , T. II , ch. X).

Io farò la censura di questa strana sentenza colle pa-

modo da sostenere la sentenza " che l'apprensio-
,, ne semplice ossia la pura idea dell' oggetto pre-
,, ceda il giudizio della sua reale esistenza ,,.

role stesse del Barone Galluppi, cioè di tale che nel fondo della cosa è col francese filosofo d'accordo " Se la semplice ,, percezione degli oggetti (così col suo solito buon senso il ,, Galluppi) non è che percezione, a che fine dar due nomi ,, ad una stessa operazione dello spirito? ciò non serve che ,, a far nascere degli equivoci. Dall'altra parte non si fa- ,, rebbe che muovere una lite di parole ,,—

,, La conoscenza primitiva, egli dice (Degerando), è ,, un giudizio, poichè l'oggetto è veduto come reale; lo ,, spirito dunque, io ripiglio, unisce all'idea dell'oggetto, ,, l'idea della realtà o dell'esistenza; egli dice in se: l'og- ,, getto ch' io veggo è reale; ma questa operazione suppone ,, le idee dell'oggetto e della realtà o dell'esistenza, ed in ,, conseguenza è un' operazione secondaria in ordine alla ,, percezione, o all'idea; il che distrugge l'ipotesi dell'autore. ,, Egli non v'ha mezzo: o lo spirito si arresta alla sem- ,, plice veduta dell'oggetto, ed egli ha una percezione; o ,, pure rivolge la sua attenzione alla realità dell' oggetto, ,, e tosto unisce due idee e forma un giudizio: operazione ,, che viene in seguito alla percezione e la suppone ,, (*Saggio filosof. sulla Critica della Conoscenza* di Pasq. Galluppi, Napoli 1819, T. I, c. I.)

Il Galluppi adunque torna all'opinione che la percezione semplice sia la prima operazione dello spirito nostro, e quindi che la *semplice apprensione* (l'idea) degli oggetti preceda il giudizio sulla reale esistenza de' medesimi. Ma questo sistema non si può più sostenere dopo le osservazioni che ha fatto sopra di quello Reid.

Reid dall'aver dimostrato che la prima operazione dello

Questa proposizione da una parte sembra dovere esser vera; perciocchè come posso io giudicare che esiste un oggetto di cui non ho l'idea?

spirito non può essere una semplice percezione intellettuale (idea), conchiuse: " dunque la prima operazione dello spirito è un giudizio ,,; ma quella conclusione era affrettata, e non potea essere ricevuta, giacchè era inconcepibile il giudizio senza qualche idea precedente.

Degerando veggendo questo incaglio disse: " E bene, ,, mutiamo la definizione del giudizio: facciamone una che ,, ci accomodi, cioè che abbracci tutti e due i sistemi in se ,, stessa. Altri vogliono che la prima operazione dello spi- ,, rito sia una *percezione*, ma l'osservazione sembra eviden- ,, temente contraria a questa ipotesi. Altri vogliono che la ,, prima operazione sia un *giudizio*, ma non s'intende un ,, giudizio senza percezioni. Diciamo dunque che lo spirito ,, cominci da una operazione singolare che è insieme giu- ,, dizio e percezione: immaginiamo un giudizio semplice come ,, semplice è la percezione ,,.

Galluppi viene appresso e trova contradittoria la proposta di Degerando. Infatti nè una percezione semplice può essere mai un giudizio, perchè nella percezione semplice non si possono notare i due termini del giudizio; nè il giudizio può esser mai una percezione semplice, perchè se io potessi ridurre i due termini ad un solo, avrei con ciò distrutto, anzi reso impossibile il giudizio. Il sistema medio adunque di Degerando è così pugnante con se medesimo come è pugnante il dire che il due sia l'uno, o che l'uno sia nel medesimo tempo il due.

Di questo involto laberinto si trae chi ponga con noi 1.° che innata è nell' uomo la percezione semplice dell' *ente*, 2.° che quindi la prima operazione dello spirito è un *giu-*

L'idea dell' oggetto, ossia la semplice apprensione del medesimo, sembrerebbe dunque, veduta la cosa da questo lato, che dovesse precedere all'operazione del giudizio che noi facciamo sulla sua reale esistenza.

Ma d'un altro lato, l'esperienza è interamente contraria a sì fatta dottrina; ed essa ci assicura che noi prima ci formiamo l'idea concreta della cosa realmente esistente, e che solo appresso ne caviamo l'idea astratta e divisa dalla persuasione della sua reale esistenza, che è ciò che si chiama semplice apprensione della cosa. E in fatti pensiamo noi ad un cavallo possibile, se non ab-

dizio il quale unisce le sensazioni coll' idea dell'ente e così formansi le idee de' corpi.

In tale sistema il giudizio non è l'unione di due idee, ma di un predicato e di un soggetto, ed il soggetto è la sensazione: quindi è un'unione d' idea e di sensazione. Prima di questo giudizio noi non abbiamo la semplice apprensione o sia l' *idea* delle cose, ma solo la *sensazione* delle medesime: giudichiamo della reale esistenza d' esse, e da questo giudizio e conseguente persuasione della reale loro esistenza, noi caviamo la *semplice apprensione* loro, coll'astrarre o sia prescindere al tutto dalla persuasione di detta esistenza.

O conviene confessare pertanto che il problema dell'origine delle idee non si sa spiegare, ovvero convien venire a quella sentenza, dalla quale pur tanto si ripugna, che v'ha in noi qualche cosa d'innato. Io confido che nel progresso di quest'opera tale verità acquisterà una luce chiarissima.

Digitized by Google

biamo percepito prima coi sensi nostri qualche cavallo esistente?

Questo nodo della questione non fu veduto bene nè da Reid nè dagli avversarj suoi: e perciò ciascuna parte valse ad abbatter l'altra, senza trovar la via di sostenere se medesima.

Reid confuse due questioni in una sola. Poichè altra cosa è dimandare " Il giudizio dell' esi-
,, stenza delle cose esterne si può egli fare, sen-
,, za che preesista nella mente nostra qualche idea
,, generale ,, ? ed altro è il dimandare " Il giu-
,, dizio dell' esistenza delle cose esterne ha egli
,, bisogno, per poter farsi, di essere preceduto
,, dalla semplice apprensione, ossia dalle idee
,, delle cose stesse ,, ?

Questa seconda questione la scioglievano affermativamente gli avversarj di Reid, e in questo avevano il torto.

Ora Reid, loro opponendosi, non si contentava di dimostrar loro " che il giudizio del-
,, l'esistenza delle cose esterne non ha bisogno,
,, per farsi, di essere preceduto dalla semplice
,, apprensione delle cose stesse ,,; ciò che bastava per abbattere il loro sistema, essendo questa propriamente la proposizione contraria a quella ch'essi sostenevano; ma Reid tolse di più a provar loro " che noi facevamo un giudizio primitivo anterio-

,, re a tutte le idee, inesplicabile e misterioso ,,. Questa risposta, più estesa di quella ch'era necessaria ad abbattere gli avversarj suoi, conduceva il ragionamento da una questione più stretta ad una più larga, dalla seconda delle due questioni enunciate alla prima, e decideva che " il giudizio del- ,, l'esistenza delle cose esterne si potea fare non ,, solo senza le idee delle cose stesse, ma ben an- ,, co senza che preesistesse alcuna idea generale ,, nello spirito nostro ,,.

Ora fu questo allargamento della questione primitiva fatto da Reid, che gli nocque per modo, ch'egli, dopo avere abbattuti gli avversarj suoi, andò da se stesso a mettersi, per così dire, sul territorio dell'errore; e in tal guisa diede l'adito ad essi che non si potean pur difendere, di assalire assai vantaggiosamente.

In fatti egli è per poco evidente che un giudizio non si può formare se non da chi possiede qualche idea generale; e perciò la proposizione che Reid tolse a difendere, mosso da un giusto zelo, fu esagerata ed insostenibile.

Oltracciò il dimostrare agli avversarj suoi, che il giudizio sulla esistenza reale delle cose esterne dovea precedere la semplice idea delle medesime, era facile, appigliandosi alla via piana della esperienza; ma non era sì facile trovar poi una ri-

sposta soddisfacente a quella terribile obbiezione " Come posso io giudicare che esiste realmente ,, ciò di cui non ho alcuna idea ,,?

La risposta a questa obbiezione avrebbe condotto lo scozzese filosofo molto innanzi nelle sue ricerche; ma o che disperasse di rinvenirla, o che non ne sentisse bene la forza, nè pure la ricercò, contentandosi d'involgere in nube misteriosa quel suo giudizio primitivo che cercava di stabilire, per difenderlo, almeno con una rispettabile caligine, da ogni indagine ulteriore degli uomini sempre un po' curiosi.

La maniera di sciorre quella obbiezione non potea esser che questa: conveniva escogitare " un sistema ove l'oggetto che si giudica esisten- ,, te, fosse l'effetto dello stesso giudizio, cioè nel ,, quale l'oggetto non ci fosse se non in virtù del ,, giudizio che si porta di lui ,,. Tutto adunque il difficile consisteva a trovare un giudizio di tal natura, che desse l'esistenza all'oggetto suo, ossia all'idea nostra della cosa giudicata, ovvero (che è il medesimo) che producesse in noi l'idee delle cose.

Ora ripassando noi in rivista tutte le specie di giudizj che portiamo in sulle cose, veggiam chiaramente che fino che il giudizio cade sopra qualche qualità della cosa giudicata, la cosa pre-

esiste necessariamente nel nostro spirito al giudizio ed alla qualità che a lei col nostro giudizio attribuiamo. Ma all'incontro quando il giudizio è tale, che cade sull'esistenza stessa della cosa, allora la cosa giudicata non esiste prima di questo giudizio, ma in virtù di lui, perciocchè fino che la cosa non la pensiamo noi come esistente (cioè come avente un'esistenza o possibile o reale), ella è nulla, ella non è un oggetto del nostro pensiero, un'idea. Il giudizio adunque sull'esistenza delle cose, a differenza di tutti gli altri giudizj, produce egli medesimo il proprio oggetto; e mostra con ciò di avere una energia sua propria, quasi un'energia creatrice, che merita tutta la meditazione del filosofo (1): questo oggetto, che non esiste precedentemente a un tal giudizio su di lui portato, esiste poi in virtù, e perciò al più, contemporaneamente del giudizio stesso. Somigliante giudizio è dunque una virtù, una potenza singolare dell'intelletto nostro, che pensa una cosa attualmente esistente.

(1) S. Tommaso disse qualche cosa di simile: egli riconobbe " che v'ha sempre una primitiva operazione dello spi-
,, rito nostro che produce a se stessa il proprio oggetto ,,. Ecco le sue parole: " Prima actio ejus (*intellectus*) per spe-
,, ciem est formatio sui objecti, quo formato, intelligit, si-
,, mul tamen tempore ipse format et formatum est: et simul
,, intelligit ,,. *De natura verbi intellectus.*

Le questioni che si possono muover sopra questa potenza sono tre: 1.° com'ella si muova a pensare una cosa attualmente esistente, 2.° ove cavi l'idea universale di esistenza di che in tal pensiero ella abbisogna, 3.° come l'idea dell'esistenza, idea universale, si restringa ad una cosa determinata, e così pensi esistente questo determinato oggetto anzi che quello.

Alla prima ed alla terza di queste dimande è facile rispondere coll'ajuto dell'esperienza.

Noi siamo eccitati a pensare un oggetto esistente dalle sensazioni; e sono pure le sensazioni quelle, che determinano questo oggetto esistente del nostro pensiero. Noi abbiamo le sensazioni: a tale modificazione che noi proviamo, il nostro spirito si eccita e dice a se stesso: " questa estensione, questo colore, questo sapore, questa ruvidezza di superficie ec. esistono, e non sono IO tutte queste cose: è dunque una cosa a quelle corrispondente diversa da me ".

Si può dire che questo giudizio sia composto di due giudizj elementari, indisgiungibili però fra loro, e che si fanno con un atto solo; l'uno negativo che dice " questo colore, questo sapore ec. non sono io "; l'altro positivo " è qualche cos'altro diverso da me ".

Il giudizio in quanto è negativo si porta sul-

le sensazioni; le sensazioni sole perciò sono il suo oggetto; ciò che si giudica di esse è che non possono esister sole. Un simile giudizio negativo implica o produce necessariamente in noi il pensiero di una qualche cosa fuori di noi esistente, il qual pensiero è la parte positiva del detto giudizio. Io non ho bisogno di entrare via più innanzi nell' analisi ed esame del detto giudizio primitivo, e subitaneo, col quale pensiamo una cosa come esistente; ma bastami di poter fare osservare che io non potrei mai giudicare che le sensazioni non possano esister sole e che chiamino qualche cosa di esistente diverso dall' IO, se non avessi in me l'idea universale dell' ente, e non trovassi una ripugnanza fra le sensazioni supponendole sole, e l'esistenza. Io dico " è assurdo ,, che le sensazioni esistano senza una causa, o ,, le qualità sensibili senza un soggetto ,,. Questa proposizione non esprime se non la ripugnanza fra la sensazione e l'esistenza: per conoscere questa ripugnanza io debbo aver l'idea dell' esistenza, ossia dell' ente in universale, ed accorgermi che non si può accordare l'esistenza colle sensazioni sole senza che fossero di qualche altra cosa diversa da me accompagnate.

Ora la difficoltà non istarebbe adunque se non a sapere onde noi attingiamo l'idea dell' esi-

stenza necessaria al primitivo di tutti i nostri giudizj, a quel giudizio cioè col quale conosciamo che qualche cosa esiste di diverso da noi. Ecco il grande problema della filosofia.

Riassumendo in altre parole; alla difficoltà " come posso io giudicare che esista una cosa di ,, cui non ho idea ,, così si risponde. Il giudicare che " esiste una cosa determinata ,, racchiude due parti. Con quest'atto 1° si pensa ad una qualche cosa che può esistere in universale, 2° si pensa a questa cosa presente e determinata da tutte le sue proprietà.

Fino che io penso ad un ente universale ed al tutto indeterminato, nulla ancora io giudico (1); il mio giudizio comincia allora quando il pensiero dell'ente in universale o dell'esistenza l'applico e lo determino mediante particolari qualità.

Ora supponete, che il pensiero dell'ente in universale io già me l'avessi.

Fatta questa supposizione, per formare il giudizio " esiste la tal cosa ,, , io non ho più bisogno che delle sole sensazioni: perocchè elle mi danno la determinazione dell'ente che suppongo

(1) Questa proposizione viene a lungo dimostrata nella Sezione V.

aver io già presente. Tutta la difficoltà dunque si riduce a spiegare l'origine dell' idea di ente in universale, perocchè questa dee necessariamente precedere in noi ogni giudizio primitivo.

In qualsiasi modo però abbiam noi l' idea dell' ente in universale, seguitiam per ora a parlare nella supposizione fatta, che noi l' avessimo prima d'ogni nostro giudizio sull' esistenza attuale di questa o di quella cosa determinata e sensibile.

Il giudizio in detto caso sull' esistenza di questa o quella cosa sensibilmente determinata, di questo corpo che mi cade pur ora sotto i sensi, si può spiegare assai facilmente, ed analizzare nel modo seguente.

Noi abbiamo uno spirito ad un tempo sensitivo e intellettivo, cioè siamo dotati del senso e dell' intelletto.

Il senso è la potenza di percepire le qualità sensibili; l'intelletto è la facoltà di percepire le cose come esistenti in se stesse.

Ora tutto ciò che cade nel nostro senso è oggetto anche del nostro intelletto, perocchè noi che sentiamo, siamo quelli stessi che possediamo l'intelletto.

Percepito adunque che noi avremo le qualità sensibili, quale sarà l'operazione che eserciterà sopra di esse lo spirito nostro?

Digitized by Google

L'intelletto consiste, come dicevamo, nel vedere le cose come sono in se esistenti: l'operazione adunque dell'intelletto nostro consisterà nel percepire le qualità sensibili come sono in se esistenti; non più nella relazione che hanno con noi in quanto sono sensazioni (1).

(1) Io adopero la parola " *sensazione* ,, per esprimere la modificazione che soffre il nostro spirito quando percepisce le *qualità sensibili*, e adopero la frase " *qualità sensibili* ,, quando le considero nel rapporto che hanno coi corpi a' quali si riferiscono.

Questa distinzione è fondata nell'analisi della *sensazione*. In fatti quando il nostro organo corporale e sensitivo patisce una modificazione e quindi quando lo spirito nostro ha una sensazione, il nostro spirito è consapevole a se stesso di due cose: 1.° di ciò che prova, piacere, dolore ec., 2.° della sua passività. Esser consapevole della propria passività, implica necessariamente l'idea di un'azione che viene fatta in noi, senza di noi; e un'azione che viene fatta in noi senza di noi, comprende una qualche altra cosa che sia da noi diversa. Se dunque quest'azione da noi diversa che in noi vien fatta, non siamo noi, nè è un effetto dell'attività nostra; e noi concependo un'azione determinata concepiamo tutto ciò che è necessario per concepire un'azione; forz'è dire che concepiamo ancora un agente da noi diverso. Questo agente che noi concepiamo non ci resta già indeterminato, ma determinato dall'effetto suo che in noi opera: quest'effetto, quest'azione come sta in noi sono appunto le *qualità sensibili*, le quali in quanto in noi sono e noi modificano, diciamo *sensazioni*.

Ma questa distinzione importante esigerebbe via più lun-

Ora percepire le qualità sensibili come sono esistenti in se stesse, indipendentemente da noi, non è altro che aggiudicare alle stesse una esistenza diversa dalla nostra: il che viene al medesimo che giudicare esister un essere fuor di noi, nel quale le qualità sensibili sono, in qualunque modo esse vi sieno, certo in quel modo ch'esser vi possono; sul qual modo nulla determina questo nostro giudizio primitivo.

Si fermi adunque la differenza fra le due specie di giudizj che noi facciamo.

Talora noi col nostro giudizio non facciamo che pensare una *qualità* come esistente in un *ente* già da noi prima concepito: così quando dico " quest'uomo è cieco ,, , io penso la cecità come esistente in quell'uomo di cui ho già l'idea ed è il soggetto del mio giudizio.

Talora all'incontro col giudizio nostro pensiamo un *ente* come aderente a delle *qualità sensibili*; e questo è il giudizio che formiamo giudicando " esiste un ente determinato da queste ,, qualità sensibili che attualmente co' sensi miei ,, percepisco ,,.

Nella prima specie di giudizj preesiste al giu-

go discorso: basti qui l'averla toccata: perchè al lettore serva di lume a bene intendere il ragionamento che noi facciamo.

dizio l'oggetto del medesimo : nella seconda specie non preesiste al giudizio il suo intero oggetto, ma solamente gli elementi del medesimo, cioè 1.° le sensazioni 2.° l'idea dell' esistenza.

Concludiamo: " Il giudizio non è una ope-
,, razione che si esercita sempre sopra un ogget-
,, to pensato, ma talora sopra le qualità sensi-
,, bili di un oggetto il quale col giudizio stesso
,, diventa termine del nostro pensiero ,, .

Da tutto questo ragionamento si potrà agevolmente conoscere la risoluzione delle due questioni, che formano la controversia del dottor Reid e de' suoi avversarj.

I. Questione. " È egli necessario che pree-
,, sista la semplice apprensione degli oggetti ester-
,, ni al giudizio che si fa sulla attuale esistenza
,, del medesimo ,, ?

Ciò non è punto necessario. Necessario è solo che preesista la sensazione, percezione delle loro qualità sensibili.

Gli avversarj di Reid vennero a quella loro sentenza, che prima in noi fosse l'idea della cosa, e poi che formassimo il giudizio della sua reale esistenza, perchè non erano arrivati a ben distinguere la *sensazione* dall' *idea*. Essi confusero l'una di queste due cose coll' altra : e vedendo che era necessario che la *sensazione* preesistesse per-

chè noi pensassimo all' esistenza di un corpo, decisero che era necessario che preesistesse l'*idea* del medesimo. Se si fossero avveduti che la *sensazione* non somministra al nostro spirito che le qualità sensibili particolari della cosa, e che l'idea della cosa all'incontro suppone il pensiero dell' ente fornito di quelle sensibili qualità, avrebbero agevolmente veduto altresì, che l'idea di un corpo non si poteva avere senza un giudizio precedente che alle qualità sensibili particolari somministrate dalla sensazione unisse il pensiero dell' ente, e così formasse l'idea del corpo particolare e determinato da quelle sensibili qualità che attualmente si percepiscono. Quest' idea del corpo particolare era l' oggetto dell' intelletto dal giudizio nostro formato, dal quale poi togliendo via la persuasione dell' esistenza, e lasciando a lui la semplice possibilità, si forma quella specie di astrazione che *apprensione semplice* chiamavano gli Scolastici.

II. Questione. " È egli necessario che al giu-
,, dizio primitivo dell' esistenza de' corpi preesi-
,, sta in noi qualche idea generale? ,,

Senza alcun dubbio: perocchè un giudizio senza che sia preceduto da un'idea generale è impossibile; l'aver negletto questa idea è il torto di Reid. Egli ammise un giudizio primitivo, misterio-

so, com' egli disse, ed inesplicabile. Non è certo vietato ad un filosofo d'ammettere qualche principio e dichiararlo misterioso, e se vuolsi, anche al tutto inesplicabile: ma non si confà coll' ufficio del filosofo ammettere un principio assurdo. E in fatti un giudizio che nasce in noi senza nessuna idea generale, è una contraddizione ne' termini. Nè meno è consentaneo all' ufficio del filosofo l'ammettere un principio, e non entrare nell' esame o nella ricerca di quelle condizioni che il rendano possibile: perciocchè in tal caso, se il principio non sarà dimostrato assurdo, almeno resterà dubbioso se sia, o non sia tale, non avendosi fatto di lui alcun esame. L'esistenza di un' idea generale in noi anteriore a quel primitivo giudizio col quale affermiamo a noi stessi l'esistenza di qualche corpo, è una condizione necessaria al giudizio di Reid: non conveniva dunque sospendere l'esame del fatto preso ad analizzare, cioè del giudizio onde noi giudichiamo avervi un fuori di noi; ma sì protrarlo a tutto ciò che questo giudizio suppone innanzi di se, perch' egli sia possibile, perch' egli possa essere atto a venir concepito e pensato.

ARTICOLO X.

CIO' CHE IL SISTEMA DI REID HA DI SOLIDO CONTRO I SUOI AVVERSARJ.

E non di meno da tutto ciò che fino a qui si è per noi ragionato apparisce, che nel sistema di Reid rimane sempre qualche cosa di solido e di concludente contro i suoi avversarj.

E poniamo che Reid fosse stato da qualche suo amico avvertito della estensione soverchia ch' egli dava al suo assunto, e ch' egli si fosse in questo corretto. La sua ragionevole docilità l'avrebbe messo in diritto di parlar con forza agli avversarj suoi in questo modo : " Io voglio concedere che quell' interno giudizio che noi facciamo sulla reale esistenza delle cose che feriscono i nostri sensi, compongasi di due percezioni elementari, cioè dell' idea di esistenza e della sensazione. Ma dopo ciò, voi dovete concedere a me che pure al primo ricevere che noi facciamo delle sensazioni, la nostra natura intelligente ci sforza ad ammettere un ente, cioè a fare quel giudizio che io chiamo primitivo e naturale, perchè precede, se non posso dire tutte l'idee, giacchè mi si mostra che sarebbe contradditorio, almeno tutti gli altri giudizj. ,,

E di vero, tutto il nerbo del sistema reidiano

consiste pure in questo, in ben rilevare il fatto, che lo spirito umano non appena riceve la sensazione degli oggetti esterni, che anche necessariamente pronunzia il giudizio della loro esistenza " con un atto semplice ,,, come egli dice, ma non com' egli aggiunge " con un atto al tutto indefinibile ,, (1).

Ciò che ho ragionato nell' articolo precedente dimostra non avervi bisogno alcuno d'ammettere un principio d' un genere tutto suo, inesplicabile, una specie di qualità occulta, un mistero filosofico.

Reid ove avesse veduto a fondo in che consisteva l'insufficienza del sistema de' filosofi che il precedettero, in vece d' insistere in questo, che le idee non debbano precedere i giudizj, avrebbe potuto salire più su, e analizzare con una chimica, per usare la sua frase, ancor più raffinata l'apprensione semplice dell' oggetto che i suoi avversarj supponevano precedere la persuasione e il giudizio dell' esistenza del medesimo.

Anche per questa via egli li avrebbe stretti con un' argomentazione assai forte nel modo seguente: " Voi pretendete, così avrebbe potuto favellar loro, che l'apprensione semplice d'un og-

(1) *Recherches sur l'entendement humain*, Sect. V.

getto preceda il giudizio che noi facciamo sulla sua reale esistenza; descrivete perciò l'andamento dello spirito umano supponendo che prima esistano le idee degli oggetti, e poscia si formino con esse i giudizj.

Ora in questo andamento della intelligenza nostra io trovo una grande difficoltà: cioè, io pretendo che voi non possiate avere l'idea di un oggetto se non mediante un giudizio.

Perchè noi veggiamo se è vero ciò che io dico, discendiamo a' particolari: prendiamo l'idea o l'apprensione semplice d' un cavallo. In che modo posso io pensare ad un cavallo indipendentemente dalla presente sua o passata esistenza, giacchè questa non entra nella semplice apprensione, in qual maniera, dico, posso io pensarci? Se voi mi dite che mi formo l'idea del cavallo astratta dalla sua attuale o passata esistenza mediante quell' operazione della mente che si chiama astrazione; in tal caso voi supporreste che io abbia avuto già precedentemente la percezione di questo o di quel cavallo attualmente esistente, e che io abbia eseguita l'astrazione su questa mia percezione della cosa in concreto. Con questo voi verreste a concedermi ch' io, prima d' avere l'apprensione semplice del cavallo, ho avuto la persuasione della sua attuale esistenza; il che è quanto dire, che io innanzi ave-

re l'idea semplice del cavallo, ho fatto quel giudizio onde l'ho affermato a me medesimo esistente. E ne' vostri libri non ricorrete voi appunto all'astrazione quando cercate di spiegare le semplici idee delle cose? siete dunque in contraddizione con voi medesimi, mentre ciò che dite in una parte, formarci noi le idee semplici delle cose mediante l'astrazione, pugna direttamente con ciò che dite in altra, le idee delle cose precedere tutti i giudizj sulle medesime: chè di vero, l'astrazione non si può esercitare se non sopra la percezione di una cosa individuale esistente, per aver la quale fa bisogno un giudizio, cioè il giudizio che la cosa esiste ,,.

E poteva rinforzare vie più il suo discorso aggiungendo ancora: " Voi dite che l'idea semplice precede i nostri giudizj: io vi rispondo che se voi analizzate l'idea semplice della cosa, troverete ch'essa stessa contiene in se un giudizio. Teniamo l'idea del cavallo. Quando voi pensate un cavallo, sebbene prescindiate intieramente dalla sua presente o passata esistenza, allora che cosa pensa la mente vostra? pensa ella una cosa sì semplice che non possa scomporsi in più altre idee, ovvero l'idea del cavallo risulta da più idee che si possono distinguer fra loro? Certo s'io penso l'idea del cavallo, io penso 1.° un ente, 2.° penso

tutti i costitutivi di quest' ente, i quali non mi lasciano vaga e indeterminata l'idea dell' ente, ma me la precisano e fissano a quell' ente particolare che si chiama cavallo.

La mia idea adunque del cavallo, ove io l'analizzi, scopro che non è che il risultato di due maniere d'idee, cioè 1.° dell' idea universale di un ente, 2.° delle idee de' costitutivi del cavallo, i quali formano insieme l'idea della *natura* del cavallo, idea più particolare della prima. L'idea del cavallo adunque risulta da un' idea universale, e da un' idea più particolare.

Veggiamo ora come queste due idee si trovino legate insieme nella nostra idea del cavallo, cioè come formino insieme congiunte un' idea sola.

Per poco che si rifletta, si scopre che l'idea più particolare si concepisce da noi come esistente nell' idea universale; ossia che l'idea della natura del cavallo si pensa da noi nell' ideá dell'ente; ossia (che è il medesimo) noi concepiamo il cavallo nella classe degli enti; ovvero sia di nuovo, avere l'idea del cavallo è lo stesso che pensare un ente fornito di quelle determinazioni che lo costituiscono cavallo.

Ora in quest' analisi dell' idea del cavallo, noi veniamo ad aver trovato ch' ella racchiude e

tiene in se tutto ciò che si richiede ad un compiuto giudizio.

Ad un giudizio richiedonsi due idee, l'una più estesa e l'altra meno; e nell' idea del cavallo noi abbiam trovato appunto l'idea universale di ente, e l'idea più particolare de' costitutivi del cavallo.

Richiedesi ancora che l'idea meno estesa sia pensata nell' idea più estesa; e noi abbiamo veduto, che noi pensiamo la natura del cavallo, idea più particolare, nell'idea di ente, idea universale.

La semplice apprensione d'una cosa adunque è ella stessa un' idea complessa, e tale che nasconde in se stessa un giudizio, una idea di quelle che noi non possiam render presenti alla mente nostra, se non mediante il confronto ed il nesso di altre idee o percezioni.

Egli è dunque insostenibile la proposizione che l'apprensione semplice delle cose preceda i giudizj sulle medesime, giacchè l'apprensione stessa non è che il frutto di un giudizio ,,.

ARTICOLO XI.

CONCLUSIONE.

Manifesta cosa è adunque, che gli autori della controversia che abbiamo esposta, quanto sono forti a distruggere, tanto sono inetti ad edificare.

Ridotta la questione che hanno insieme agli ultimi termini, ella riesce pure a questo:

Locke dice a Reid " Le idee debbono esser ,, prima de' giudizj perchè è assurdo ammettere ,, il confronto tra due cose prima che esistano le ,, cose da confrontarsi ,, ; e la sua ragione sembra evidente. Reid risponde a Locke " I giu- ,, dizj precedono le idee, perchè è impossibile ,, formarsi l'idea d' una cosa prima di giudicare ,, ch' ella esista ,, ; e la sua ragione sembra pure evidente. Che adunque concilierà queste due proposizioni che sembrano insieme e giuste e contrarie ?

La difficoltà ch' esse racchiudono, noi vedemmo più sopra ridursi tutta, in ultima analisi, a trovare l'origine dell' idea di esistenza. Speriamo che il nostro sistema che più sotto noi dimostreremo, sciorrà una simile questione, che forma tutto l'argomento di questo Saggio.

Digitized by Google

CAPITOLO IV.

DUGALD STEWART.

ARTICOLO I.

VARJ ASPETTI DELLA DIFFICOLTA'.

L' ho già toccato : tutti i filosofi principali sonosi abbattuti alla difficoltà proposta, quasi a scoglio scontrato in sulla via della filosofica loro navigazione.

Egli avvenne sempre così nella soluzione de' grandi problemi : un gran problema non è che una grande difficoltà da superare. Or non si dee già credere che il filosofo proponga a se stesso le difficoltà con libera scelta, quasi tutte egli già prima le conoscesse o le intravvedesse, e stesse in lui d' occuparsi anzi d' una che d' altra, di fare argomento delle sue meditazioni anzi questo che quel problema. Se i problemi difficili non furono sciolti che dopo un lungo corso di secoli, ciò non fu tanto per l'estrema difficoltà che quelli in se contenessero, quanto perchè non erano conosciuti. Una difficoltà proposta alla meditazione degli uomini si può dire mezzo già superata; e talora l'essere stata proposta e fatta segno dell' attenzione de' dotti si deve a de' casi affatto fortuiti ; co-

Digitized by Google

me all'oscillare d'una lampada veduta da Galileo debbono le matematiche scienze la teoria degli archi isocroni, e la dottrina della gravitazione universale al pomo caduto in sulla testa di Newton.

Non basta però che le difficoltà sieno poste in qualunque modo innanzi all'attenzione dell'uomo, perchè sieno risolute; bisogna che ci sieno poste bene. Il ritardo della loro soluzione è da attribuirsi appunto in gran parte al tempo che dee trascorrere anzi che lo stato della questione sia presentato alle menti con semplicità, e con pienezza, sicchè s'offrano in direzione diretta all'intendimento, e non ci riflettano sol di traverso, all'occasione ch'egli pensa a qualche altro oggetto.

Il che accadde appunto della nostra difficoltà; scontrata da quasi tutti i filosofi; quasi da tutti trapassata leggermente, perch'ella non era l'oggetto diretto della loro meditazione; da'più non veduta che in confuso, e sotto una forma accidentale.

E questo notiamo, perchè torni ad onesta scusa e difesa loro: mentre certissimamente è da credere, che s'essi avesser potuto proporlasi così chiaramente come noi possiamo, mediante i lavori per essi fatti, e di cui noi approfittiamo, l'avrebbero essi, altrettanto bene che noi, risoluta.

Riassumendo adunque i varj accidenti da noi fin qui toccati, che posero la difficoltà nostra dinanzi agli occhi de' filosofi moderni:

Locke venne condotto ad essa quando fu necessitato di parlare dell' idea di sostanza, e quando volendo definire il vocabolo *cognizione*, s'accorse che doveva ricorrere a de' giudizj: Condillac le andò vicinissimo ov' ebbe a distinguere le idee dalle sensazioni, e a parlare delle idee generali: Reid cercando di render ragione della persuasione che noi abbiamo dell' esistenza de' corpi, s'avvide che Locke errava cominciando lo sviluppo dello spirito dalle idee acquisite, ma che antecedentemente all' acquisizione delle idee bisognava supporre un giudizio primitivo e naturale. Come la vide Dugald Stewart, poco fa sostegno della benemerita scuola scozzese? Anch' egli va prossimo alla difficoltà e non la vince: l'occasione ch' ad essa lo porta, è il ragionamento nel quale s' era impegnato di spiegare come l'uomo possa formarsi le idee generali mediante l'imposizione de' nomi alle cose. Veggiamo attentamente come questo gli avvenga.

Digitized by Google

ARTICOLO II.

STEWART APPOGGIA LA SUA TEORIA AD UN PASSO DI SMITH.

In quel capitolo de' suoi *Elementi di Filosofia dello spirito umano*, ove prende a parlare della facoltà di astrarre, reca un passo tolto dalla dissertazione sull'*origine delle lingue* di Smith; il quale, perchè contiene l'idea principale della sua teoria dell'astrazione, io qui riferirò.

" L'invenzione di certi nomi particolari per
,, segnare degli oggetti particolari, cioè a dire la
,, creazione de' nomi sostantivi, ha dovuto essere
,, uno de' primi passi verso la formazione del lin-
,, guaggio. La caverna particolare che serviva di
,, schermo al selvaggio contro all' intemperie del-
,, l'aria; l'albero particolare, del cui frutto sa-
,, ziava la fame sua; il fonte particolare, della
,, cui acqua spegneva la sete, furono *certo* i pri-
,, mi oggetti ch'egli segnò colle parole caverna,
,, arbore, fonte, o con altro vocabolo ch' egli
,, trovò bene d'usare nel primitivo suo gergo per
,, esprimere quelle idee. Come questo selvaggio
,, acquistò in appresso più d'esperienza, ed ebbe
,, occasione d'osservare, e specialmente di nomi-
,, nare altre caverne, altri alberi, altre fonti,

,, egli dovette *naturalmente* (1) dare a ciascuno
,, di questi nuovi oggetti quello stesso nome, che

(1) Tutto questo discorso di Smith, vero o falso ch' egli sia, non è però una narrazione di fatti: egli è un puro lavoro della *immaginazione*, col quale si cerca ciò che sembra alla stessa verisimile nella *ipotesi* d'un uomo selvaggio. Non dee credersi adunque che tutta la filosofia di Smith, di Stewart e di altri tali filosofi moderni si appoggi unicamente sopra le *osservazioni*, e sopra i *fatti*: l'immaginazione trova anche in questi autori il suo luogo, anzi vi occupa uno spazio grandissimo, come qui appare. L' argomento è d' una questione capitale in filosofia, d' una questione dalla quale dipende la filosofia intera. Ora quale è il metodo che tiene lo Smith e lo Stewart per risolvere questa importante questione? essi cominciano a stabilire delle basi, sulle quali debba reggersi tutto il loro futuro ragionamento: e queste basi sono tolte dalla immaginazione. Cioè, essi cominciano dal ricercare come, secondo l'immaginazione loro, sarebbe più verisimile che un selvaggio (data l' *ipotesi* che fosse sprovveduto a principio d' idee e di parole) venisse poi formandosi insieme delle parole e delle idee. Esposto elegantemente il romanzetto di questo selvaggio, essi ne tirano le conseguenze: ecco qual sia il metodo filosofico degli autori di che parliamo. È vero che nel racconto che vi fanno a quando a quando intromettono delle espressioni che v'incoraggiano, un *la cosa è certa*, un *naturalmente deve avvenire così*, e tali altri modi: e come dopo ciò non crederete loro? essi ve lo affermano sulla fede e sulla autorità della loro propria immaginazione.

Tutto questo però non crediamo che ci vieti di esaminare 1.° se ciò che dovrebbe avvenire di *certo*, e *naturalmente*, secondo la loro immaginazione, sia d' accordo coi fatti reali, con ciò che s'è osservato avvenire in casi simili; 2.° se

„ avea fatto già l'abitudine di congiungere ad un
„ oggetto simile e a lui noto da lungo tempo.
„ Così gli avvenne che quelle parole che origi-
„ nariamente erano de' nomi proprii, e segnava-
„ no degli oggetti individuali, divenissero insen-
„ sibilmente de'nomi comuni, e segnasse ciascuno
„ una collezione d'individui.

„ Egli è, continua lo Smith, questa appli-
„ cazione del nome di un individuo ad un gran
„ numero di oggetti simili, che dee aver sugge-
„ rito la prima idea di queste classi o collezio-
„ ni, che sono indicate co' nomi di *generi* e di
„ *specie*, e de'quali l'ingegnoso Rousseau pena
„ tanto a concepire l' origine. Ciò che costi-
„ tuisce una specie non è che un certo nume-
„ ro d'oggetti legati insieme da una mutua simi-
„ glianza, e che perciò sono segnati con un no-
„ me stesso egualmente adattabile a tutti (1) „.

quindi sia possibile l' *ipotesi* che stabiliscono di un selvaggio privo al tutto di voci e d'idee: *ipotesi* nella quale consiste finalmente tutto il loro sistema. Questo è quanto noi cerchiamo di fare colle diverse osservazioni seguenti sul passo di Smith, e sulle teorie di Stewart.

(1) Lo Stewart confessa che il Condillac accenna sotto lo stesso aspetto i progressi dello spirito umano nella formazione de' generi e delle specie. È noto il merito di Condillac nell' aver chiamata l'attenzione de' filosofi sulla mutua relazione della favella e del pensiero. Perciò io avrei potuto, par-

Egli sembra a primo aspetto che la maniera onde in questo passo si spiega la formazione delle idee di genere e di specie, sia molto facile e naturale. E in fatti, non si trova l'errore e l'insufficienza di questa spiegazione se non si prende ad esaminare con diligenza. Egli è quando la si disamina con rigore che si scuopre essere speciosa ed illusoria, e non solida e vera. Ella si dee mettere, per mio avviso, fra il numero di quelle spiegazioni, che presentando alle menti de' lettori poco circospetti una bella forma di ragionare, li ritraggono in grazia di questa bella forma dall'esame delle singole parti ond'ella è composta: i lettori di cui parliamo, veggendo giusto tutto l'andamento del discorso, non dubitano della verità delle cose in esso contenute; e senza darsi la cura di rendersi distinte le idee, le ammettono a fidanza, per una cotal prevenzione a favor d'esse che le fa loro suppor giuste ed accurate. Ma noi preavvertiti dall' esperienza, la quale tante volte

lando del sistema condillachiano, fare alcune di quelle riflessioni che qui faccio sopra il sistema di Stewart, circa il modo di spiegare la formazione de' generi e delle specie; ma ho creduto bene di riservarle a quest' articolo per non riuscir troppo lungo parlando di Condillac. Il lettore potrà riferire da se stesso alla teoria condillachiana più cose che qui osservo sulle dottrine di Smith e di Stewart.

a nostro malgrado ci ha mostrato, sotto ragionamenti in apparenza assai plausibili star nascosti degli errori fatali produttori di lunga serie di parimente erronee conseguenze, ci crediamo in diritto e in dovere di esaminare bene addentro, prima d'ammetterlo, il sopra addotto ragionamento.

ARTICOLO III.

PRIMO MANCAMENTO NEL PASSO DI SMITH: NON DISTINGUE LE DIVERSE SPECIE DI NOMI INDICANTI COLLEZIONI D'INDIVIDUI.

E primamente io osservo, che nel passo addotto di Smith, si parla de' nomi comuni come fossero tutti di una sola maniera. Ora essendo noto che vi sono de' nomi comuni di più maniere, io debbo esaminare se forse ci sia qualche inesattezza nel parlar di essi senza indicare le diverse loro specie, e se il ragionamento convenga egualmente a tutte le specie, o ad una specie particolare.

La nozione del nome comune che ivi si dà, è ch' egli significhi una collezione d'individui: veggiamo adunque da prima se ciò convenga a tutte le specie di nomi comuni, o se, secondo la proprietà del parlare, tutti i nomi ch' indicano una collezione d'individui sieno comuni.

La prima specie di nomi usati ad indicare una collezione d'individui, sono i numerali, due, tre, quattro, cinque ecc. Lasciando l'astrazione ch'essi contengono, per la quale avviene che non si possano applicare ad una specie d'individui senza nominare di che specie si tratti, p. e. due, tre, quattro, cinque uomini ecc., consideriamoli solo in quanto hanno virtù di rappresentarci una collezione d'individui.

Ora quando io dico dieci uomini, dieci città ecc., indico certamente una collezione d'individui, ma non si potrà dire per questo che il numero dieci sia *comune* a ciascuna città, o a ciascun uomo. Non è dunque vero che tutti i nomi i quali indicano una collezione d'individui, si possano chiamar comuni; giacchè comune non viene a dire se non applicabile a ciascuno di più individui (1).

I *nomi* adunque de' numeri sono una specie ch'esprime non pure una collezione d'indivi-

(1) Il vocabolo *dieci* è comune a tutte le specie di cose che sono dieci; ma questa comunanza non fa che sia meno vera la nostra osservazione, cioè ch'egli non sia un nome comune a ciascuno oggetto della collezione da esso indicata. S'egli è comune a tutte le cose che sono dieci, è perchè egli contiene un'astrazione, di cui abbiamo già detto di prescindere in questo ragionamento, per non renderlo soverchiamente intralciato.

dui, ma ben ancora quanto questa collezione sia numerosa; o per dir meglio, esprimono questa sua numerosità. In tal modo il numero non esprime una collezione d'individui indeterminata, ma la determina, giacchè ne fissa il numero.

Una seconda specie di nomi ch'indicano una collezione d'individi, sono quelli che nominando una collezione non determinano precisamente i confini della medesima, ma però in generale tracciano la sua ampiezza, come i nomi *pochi*, *alcuni*, *molti*, *troppi* ec.; i quali tutti a collezioni d'individui si applicano senza però potersi ancor dire nomi *comuni*, giacchè a ciascuno individuo della collezione non si possono accomunare.

V'ha una terza specie di nomi che rappresentano delle collezioni, i quali nè esprimono il numero degl' individui di che si compongono, nè la quantità loro relativa al molto e al poco, ma solo relativa a qualche idea annessa, come sarebbe *popolo*, *tribù*, *assemblea*, *famiglia* ec.; i quali nomi sono tutti di collezioni d'individui; e sebbene non esprimano la numerosità delle medesime, fanno però intendere una numerosità relativa per le varie idee che congiungono e a cui si riferiscono. Così sebbene *famiglia* non ci dica nè il numero preciso de' membri che la compongono, nè se quelli sono molti o pochi; tuttavia

la natura della cosa presenta una collezione d'individui minore di quella che si direbbe col vocabolo di *nazione*. E anche questi nomi, sebbene seguino una collezione d'individui, non possono chiamarsi nomi *comuni*, perchè non sono applicabili a quegl'individui che nella collezione si racchiudono.

Tutti i nomi plurali sono nomi significanti collezioni d'individui, e formano una quarta classe che nulla determina sulla numerosità di quelli. Così dicendo noi *uomini*, *animali*, *case*, ecc., intendiamo bensì una collezione di queste diverse specie di cose, ma senza nulla accennare del numero d'individui che quelle collezioni contengono. Nè pur questi nomi sono *comuni* a più individui, ma esprimono delle collezioni di un numero al tutto indeterminato.

Su questa indeterminazione noi dovremmo alquanto fermarci a riflettere: ma per non interromper la serie de' nomi proseguiam per ora ad enumerare le loro diverse classi, e a vedere quali sien quelle che col genere de' nomi comuni si possono facilmente confondere.

Digitized by Google

ARTICOLO IV.

SECONDO MANCAMENTO:
NON DISTINGUE I NOMI INDICANTI COLLEZIONI D'INDIVIDUI, E I NOMI INDICANTI QUALITA' ASTRATTE.

Vi sono de' nomi i quali non indicano individui, ma solo qualità essenziali o accidentali degli stessi considerate a parte, senza riflettere su tutto il resto che compone l'individuo; egli è impossibile di negare o di dissimular questo fatto. A ragione d'esempio, *umanità*, *animalità* ec. indicano qualità essenziali; *bianchezza*, *durezza*, *fluidità* ecc. indicano qualità accidentali.

Questi nomi si possono bensì chiamare *generali*, perchè non esprimono individui ma qualità a molti individui comuni; e tuttavia non si possono ancora con proprietà chiamare nomi *comuni*, perchè non sono nomi comuni a più individui, ma nomi di singole qualità che in molti individui si rinvengono.

E tanto è vero ch'essi a diritta ragione non si possono chiamar *comuni*, che anzi essi hanno una proprietà singolare che li distingue e parte da tutti gli altri nomi, la quale si è di non potersi usar mai in numero plurale. Ciascuno di questi nomi esprime una cosa sola, astratta, e tutta

semplice (1), la quale non può esser confusa con nessun'altra, e la quale perciò è unica e indivisibile. Così sarebbe una maniera impropria e inesatta il dire le *umanità*, le *animalità*, le *vegetalità*, le *bianchezze* ecc.; ma si dice l'*umanità*, l'*animalità*, la *vegetalità*, la *bianchezza* ecc. Questi nomi adunque non si danno a più individui, ma solo ad una singolare proprietà di molti individui. Perciò tali nomi non rappresentano nessuna collezione d'individui, nè si possono dir *comuni*, ma solo si possono dire generali od astratti.

(1) Non è che con ciò io affermi non potersi analizzare queste *idee astratte* e risolverle in idee più *semplici*; anzi tutte quelle che esprimono le specie delle cose, come *albero* ecc., non sono per me che un *complesso* di qualità semplici unizzate; ma dico che noi le uniamo insieme (non è il luogo di parlare qui del modo) e le consideriamo come una cosa sola e indivisibile. Di questa operazione d' unire più qualità in un solo concetto, noi abbiamo bisogno, per inventar poi i nomi comuni.

Digitized by Google

ARTICOLO V.

TERZO MANCAMENTO:
CONFONDE I NOMI INDICANTI COLLEZIONI D'INDIVIDUI, E QUELLI INDICANTI QUALITA' GENERALI, CO' NOMI COMUNI.

Da questi, o per dir meglio dall'*idea* che questi segnano (1) nascono que' nomi, i quali a tutta

(1) E di vero, non è necessario che esista il *nome* che segna l'idea astratta perchè v'abbia il nome *comune* che segna l'*ente* che possiede la proprietà astratta. Vi sono molti nomi *comuni* nelle lingue de' quali manca l'*astratto* corrispondente; così i nomi *albero*, *caverna*, *fonte*, non hanno nella nostra lingua gli astratti corrispondenti che sarebbero *alberità*, *cavernità* ec.

L'esistenza di questi nomi, come di tutti gli altri, dipende dal bisogno che hanno avuto gli uomini d'usarli; giacchè il solo bisogno d'usare il nome fa sì ch' egli s'inventi. Ma se nelle lingue non è sempre indicato tutto il processo delle idee, perchè talora questo non è necessario generalmente agli uomini che per significare i loro concetti fanno uso delle lingue; tuttavia non segue che il processo delle idee nella mente non sia *continuo* e completo. Se nella mente fosse interrotto il processo delle idee, ne verrebbe che la mente andasse per salto, e senza discorso interiore; il che è assurdo. E tanto più è assurdo il supporre che esistano le idee composte, senza che esistano le semplici da cui sono composte. Egli è adunque necessario di ammettere che dovunque è stato inventato il nome comune, per esempio il nome *albero*, v'abbia avuto nella mente altresì l'idea astratta che a quello corrisponde, e che se s'esprimesse nell' esem-

ragione si chiamano *comuni*, perchè sono nomi che appartengono a ciascuno di molti individui; e questi sono, a ragione d'esempio, *uomo*, *animale*, *vegetale*, *caverna*, *albero*, *fonte* ecc., come anche gli aggettivi *bianco*, *duro* etc., sia che si prendano come puri aggettivi, sia che mediante una elissi, per la quale si sottintende il sostantivo, si usino in luogo de' sostantivi.

Ora nell' analizzare il valore di questi nomi, se non useremo molto di circospezione, noi saremo tratti in errore dalla somma perfezione del linguaggio che da noi oggidì s'adopera. Noi siamo sempre inclinati a credere che ad una sola parola corrisponda una sola idea; ma ciò non è punto: anzi sono rarissime quelle parole che più tosto un' idea sola, che un complesso d'idee esprimano. La natura della lingua, e massimamente delle lingue nostre, è tale che con una sola parola noi veniamo a manifestar talora un' idea sommamente complessa, cioè composta di molte altre; nè solo manifestiamo tutte quelle idee,

pio posto, sarebbe *alberità*. Il non essere espressa questa idea con un nome, non fa ch' ella non fosse necessaria per formare il vocabolo *albero*; giacchè questo concetto risoluto ne' suoi elementi non indica se non se " un qualche cosa do-
,, tato di quelle proprietà che espresse in un vocabolo si do-
,, vrebbero dire alberità ,,.

ma anche il loro nesso, che le lega insieme e congiunge in una unità. Per il che, il valore d'una parola, quando noi l'abbiamo analizzato, possiamo sovente risolverlo in una ed anche più proposizioni.

E così appunto avviene de' nomi di cui parliamo: il nome di uomo per esempio, equivale a questa proposizione " un ente che ha l'umani-
,, tà ,, ; il nome di albero " un ente il quale
,, ha quelle proprietà che costituiscono l'albero,
,, e che se si dovessero legare ad una parola che
,, la lingua nostra non possiede, si dovrebbero
,, esprimere col vocabolo di alberità ,,. E puoi fare il discorso medesimo di tutti gli altri nomi di simil genere. Questi nomi son tali, mediante i quali s' attribuisce a degli enti una qualità che si ritrova loro appartenere; essi perciò contengono nascosto in se medesimi un giudizio, col quale noi profferendoli o pensandoli, attribuiamo un predicato ad un soggetto, e per brevità esprimiamo quest'operazione nostra con una sola voce, la quale ci dà il risultato di tale operazione, presentandoci espresso il rapporto rinvenuto da noi fra quel predicato e quel soggetto. Ora solo questi con proprietà si dicono nomi *comuni*; perciocchè convengono a ciascuno individuo di una certa classe. Così, la parola uomo convie-

ne a ciascuno degli uomini; la parola albero conviene ad uno, qualunque egli sia, fra tutti gli alberi; la parola caverna ad una delle caverne indistintamente; e vengasi dicendo il medesimo di tutti gli altri.

Ma se l'essere comune di un nome non vuol dir altro se non la proprietà ch' egli ha d'esprimere un individuo per volta, ma qualunque poi sia questo individuo, cioè l'uno o l'altro a piacimento, di tutti quelli che hanno la qualità nel nome indicata; non si può dire menomamente esatta nè vera la sentenza dello Smith, quand'egli afferma che ciascuno di questi nomi comuni segna una collezion d' individui: anzi ogni nome comune segna sempre un individuo solo, ma lo segna mediante una proprietà comune a molti; ed è perciò che lo stesso nome si può attribuire ad un' individuo, e poi ad altro, e poi ad altro ancora, e così successivamente a ciascun di quelli che hanno la qualità nel nome indicata. Se fosse vero che la parola albero indicasse una collezione di alberi, noi coll' usarla in plurale, cioè col dire *alberi*, avremmo ad esprimere molte collezioni di alberi; ma col detto plurale nessuno ha mai creduto d'esprimere più collezioni di alberi, ma semplicemente più alberi individuali.

ARTICOLO VI.

QUARTO MANCAMENTO:
NON CONOSCE QUAL SIA LA VERA DISTINZIONE FRA' NOMI COMUNI, E I PROPRJ.

Laonde si osservi quanto si dee già cominciare a dubitare del ragionamento che fa lo Smith, mentre in poche frasi contiene tante inesattezze (1): di quel ragionamento, dico, che nel primo aspetto era così specioso, e che provocava il nostro assenso; poichè sembrava non volesse far altro, che pure descriverci un fatto assai naturale a dovere avvenire.

Egli dice che i nomi comuni non fanno che esprimere collezioni di oggetti; e noi abbiamo

(1) Ho creduto bene di analizzare un po' attentamente questo passo di Smith, trascelto e riferito da Stewart come un pezzo singolarmente pregevole, per disingannare tanti nostri giovani, e uomini superficiali, i quali s'immaginano che la prerogativa di pensare filosoficamente sia esclusivamente riserbata alle genti ch' abitano oltre l'alpe e i mari che il bel paese circondano.

L'amore del vero mi sforza a dire che nello stile, nel metodo e nel tuono filosofico ci vincono gli stranieri assai più che nelle cose: e ciò sia detto non a sprezzo di questi, ma ad incoraggiamento ed eccitamento de' nostri, i quali sappiano che è poi dallo stile e dal metodo singolarmente, che si fanno celebrati e chiari libri e scrittori.

enumerato tutte le quattro specie di nomi che esprimono collezioni di oggetti, e nessuno di questi abbiam trovato essere a più individui comune.

Abbiamo quindi esaminati i nomi generali ed astratti indicanti qualità singole o essenziali o accidentali, e abbiamo trovato che nè pur questi si possono dir comuni, ma bensì proprii d'una qualità comune.

Da tali nomi astratti finalmente, o per dir meglio, dalle idee ch' essi ci rappresentano abbiamo veduto derivare i nomi comuni; ed abbiamo scoperta la loro natura, che tutta consiste nell'esprimere un giudizio pel quale s'attribuisce una qualità ad un soggetto, ossia nel segnare un oggetto mediante una qualità sua, la quale lo indica o il fa riconoscere, ed essendo comune a molti oggetti, fa sì che quel nome stesso possa convenire a ciascuno di essi possedenti la stessa qualità. Ma procediamo innanzi.

Conosciuta la natura de' nomi *comuni*, veggiamo qual sia quella de' nomi *proprii*.

Sì gli uni che gli altri esprimono individui, e non collezioni d'individui; ma con questa differenza. Quando il nome comune esprime un individuo, egli lo segna e distingue mediante una sua qualità; mentre il nome proprio non segna già e distingue l'individuo mediante una sua qua-

lità, ma a dirittura nomina espressamente l'individuo stesso, e per dir così, la sua individualità. Ora l'individualità di un oggetto non è mai comunicabile ad un altro oggetto; perciocchè colla parola individuo si esprime appunto ciò che un ente ha di così proprio ed esclusivo, che lo fa essere quello che è, e nessun'altra cosa. Quindi il nome proprio non può convenire che ad un oggetto solo, perchè esprime, come diceva, ciò che lo fa essere solo ed unico. All'incontro il nome comune contrassegnando l'ente mediante una qualità che può rinvenirsi egualmente in molti altri enti, egli nol segna con tal precisione che da tutti gli altri lo contraddistingua e lo parta: di che nasce che il nome comune, nel mentre che s'applica a un individuo, si può applicare altresì a ciascun altro, purchè questo abbia quella stessa qualità a cui il nome si riferisce e rapporta. Così *uomo* segna un uomo solo, e non molti; ma segnandolo mediante una qualità comune, l'umanità, non lo contrassegna però in modo ch' egli mi sia, con questo solo segno, da tutti gli altri uomini distinto e partito; ma anzi per la natura di quel nome io posso essere condotto a pensare indifferentemente a questo uomo, siccome a qualunque altro. All'incontro se io noto questo uomo col nome di Pietro, io l'ho contraddistinto, mediante

tal segno, fuori da tutti gli altri uomini: e ciò, perchè il nome Pietro non l'ho io già dedotto da una qualità comune, ma bensì l'ho tolto a significare direttamente quella individualità, per la quale Pietro ha un essere suo proprio, distinto e incomunicabile agli altri tutti.

ARTICOLO VII.

QUINTO MANCAMENTO: IGNORA LA RAGIONE PER LA QUALE I NOMI SI DICONO COMUNI E PROPRJ.

Chiarite così le idee annesse a' vocaboli di *nome proprio* e di *nome comune*, consideriamo più addentro il ragionamento di Smith.

Il nome proprio io lo metto ad un ente per indicare la sua individualità. Ma non avendo questo nome una relazion necessaria con questa individualità, rimane in mio arbitrio di applicare lo stesso nome proprio ad indicare l'individualità di un altro ente diverso da quel primo che pure colla stessa voce io ho nominato.

E così talora avviene veramente. Un padre, a cui nascano dodici figli, può imporre a tutti successivamente il nome proprio di Pietro. Io voglio supporre di più, che si raccogliessero in un' adunanza tutti quelli che vivono presentemente al mon-

do, a' quali è stato imposto nella nascita il nome di Pietro. Noi avremmo in tal caso non pur dodici persone col nome di Pietro, ma forse molte migliaia di Pietri. Ora io domando, perchè questo nome di Pietro si trova essere applicato a così gran numero di persone, consegue forse ch' egli si possa chiamare un nome comune? non mai. Egli è rimasto quel nome proprio ch' egli era; sebbene nel fatto egli sia stato reso comune a tante persone; e la ragione è chiara. L'essere nome proprio, o comune, non dipende da questo, che si nomini per esso un solo oggetto o più; dipende dalla maniera ond' esso li nomina. Se li nomina contrassegnandoli con una qualità comune, come fa la parola *uomo*, che contrassegna gli uomini colla umanità; esso è nome comune. Se poi li nomina senza contrassegnarli con una qualità comune, ma a dirittura come individui, senz' altra relazione fra il nome ed essi che quella posta dall'arbitrio di chi ha inventato il nome; questo nome è proprio. Così quando gli uomini tutti si chiamassero del nome di Pietro, non seguirebbe altro da ciò, se non che ciascuno avrebbe due nomi, cioè quello di uomo che sarebbe comune, e quello di Pietro che sarebbe proprio. E in vero anche presentemente ciascuno suole aver due nomi, il comune ed il proprio; ed è un puro accidente che i nomi pro-

prii sieno diversi od uguali, perciocchè potrebbe anche esservi un nome solo, e in fatti i nomi proprii sono assai pochi verso al numero di tutti gli uomini.

Di che si scuopre una nuova fallacia nel discorso di Smith, ove dice che il selvaggio cangia i nomi proprii in comuni col solo applicarli a più oggetti, senza rendere altra ragione di ciò; quasichè il nome proprio diventasse immantinente comune col solo applicarlo che si fa a più individui. Tanto è lungi che il nome proprio applicandolo a più individui diventi comune, che anzi, quand'anche il nome Pietro, come dicevamo, fosse applicato a tutti gli uomini di una provincia, o d'un regno, o di tutto il mondo, egli non cesserebbe d'essere un puro nome proprio, perciocchè non indicherebbe gli uomini per la qualità loro comune, ma per la individualità di ciascuno.

Poniamo adunque, che il selvaggio avesse imposto un nome proprio alla prima caverna da lui conosciuta, ov' egli si ripara dall'intemperie dell'aria; n'avesse dato uno al primo albero, de' cui frutti satolla la sua fame; ed uno n'avesse parimente messo al primo fonte a cui spegne la sua sete. Poniamo ancora, che poi vedesse una, due, tre simili caverne, uno, due, tre alberi e fonti

simili; e che finalmente egli avesse imposto a queste nuove caverne, alberi e fonti da lui veduti, lo stesso nome che ai primi. Noi avremmo quattro caverne, quattro alberi, e quattro fonti denominate col medesimo nome.

Ora dopo ciò, ci resta ancora a vedere se il selvaggio che applicò questo solo nome a quattro cose simili, l'abbia loro applicato come nome proprio, o come comune. Nè in uno, nè nell'altro caso può dirsi che il nome ond'ha chiamato ciascuna delle quattro caverne, de' quattro alberi, o de' quattro fonti, segni delle collezioni d'individui, come dice lo Smith; poichè que' nomi non segnerebbero pur mai altro che una delle quattro caverne, de' quattro alberi, de' quattro fonti in particolare, e non sarebbevi per questo ancora un nome collettivo, quando non si rendano que' nomi plurali, e invece di dire caverna, albero, fonte, non si dica caverne, alberi, fonti. Una differenza sola passerebbe tra l'essere que' nomi imposti dal selvaggio a que' quattro oggetti come comuni, o come proprii; cioè, che essendo comuni, contrassegnerebbero gli oggetti dalle loro qualità comuni, vale a dire dalle qualità che racchiude l'idea di caverna, albero, fonte, mentre essendo proprii, segnerebbero ciascuna delle quattro caverne, alberi, e fonti non per le qualità lo-

ro, ma in se stesse come cose individuali, e i nomi sarebbero scelti dall' arbitrio senza che vi avesse relazione alcuna fra il nome e la natura della cosa.

ARTICOLO VIII.

SESTO MANCAMENTO: NON OSSERVA CHE I PRIMI NOMI IMPOSTI ALLE COSE FURONO NOMI COMUNI.

Per me, credo più verisimile che i nomi imposti dal selvaggio al suo *albero*, alla sua *caverna*, al suo *fonte*, dovessero esser comuni fino al cominciamento.

Si osservi che non si suole generalmente porre de' nomi proprii ad oggetti del genere di quelli di che parliamo, cioè caverne, alberi, fonti ec.; ma che piuttosto si suol mettere i nomi proprii alle persone, a' luoghi, a' fiumi ecc., poichè è necessario che queste cose non si confondano insieme. Non v' ha per solito la stessa necessità d' individuare con un nome proprio un albero, una caverna, un fonte; e se v' ha, ciò suol farsi mediante le adiacenti circostanze.

Si dirà, a ragion di esempio, la caverna di Polifemo dall' uomo che l'abita, o la caverna di Ebron dal paese ov' ella si trova; il cedro del

Libano, la rosa di Gerico, la palma di Cades da' luoghi ne' quali germogliano tali piante: il fonte di Jacob da colui che l'aprì o lo scoperse o l'adoperò; il fonte dell' acqua salutare dalla qualità del liquore salubre, e così via. Egli non c'è mai tal bisogno, che stringa gli uomini ad inventare per tutte queste cose de' nomi proprii.

Di qui possiamo conoscere perchè i nomi proprii, cioè que' nomi che s' applicano a notare la sostanza individuale della cosa, non sieno già i più frequenti, ma in tutte le lingue, eziandio le più ricche e lussureggianti, manchino ad un infinito numero d' oggetti; là dove non v' ha cosa del mondo, che di qualche nome comune sia sprovveduta. Egli è più necessario il nome comune del proprio; ed è verisimile che gli uomini non inventassero i nomi proprii se non allora, che s' avvidero confondersi insieme, senza di quelli, le cose simili; dico quelle sole cose simili, che loro distinguere bisognava, e ciascuna da se nominare: il che non poteano essi fare, senza fermare a ciascuna un suo nome, il quale segnasse quella propria e individuale natura che sola segrega un oggetto particolare da tutti gli altri della stessa specie per modo, che cogli altri non si possa confondere e accomunare.

E ciò che in questo discorso merita ogni at-

tenzione si è, che l'imporre un nome a quella proprietà singolare d'un ente che lo individua e discerne fuori da tutti gli altri della medesima specie, esige molto più fatica di astrazione che l'imporre un nome che l'appelli per una sua qualità comune; perciocchè parlando de' corpi, le qualità comuni degli esseri corporei son quelle che prime feriscono i sensi nostri, e che prime da noi si conoscono: sicchè egli è assai più verisimile che noi nominiamo un ente da queste sue qualità, che non dalla sua propria individual sostanza, la quale non ci cade sotto i sensi, e con una astrazione, o piuttosto con un seguito di astrazioni noi la separiamo da tutte le altre sue qualità. Io credo per tanto, e creder credo il vero, che nello sviluppo dello spirito umano, sia solamente dopo assai lungo tratto di tempo e dopo che l'uomo già molti confronti fece fra le cose d'una specie, ch'egli s'accorge distintamente ed espressamente, oltre alle qualità comuni che cadono sotto i suoi sensi, avervi qualche cosa di così proprio nell'ente, di così unico, per la quale, sebbene esso rassomiglia moltissimo ad altri enti, pure con essi non si confonde giammai, e qualche cosa ha in se che da tutti il segrega, e quella cosa è egli medesimo.

Il selvaggio adunque immaginatoci, non sarà punto indotto, per mio avviso, a dare un nome

proprio al suo albero, alla sua caverna, al suo fonte nel primo principio; ma solo assai più tardi; allora che avendo già veduto molte caverne, molti alberi e fonti, giunge colla sua mente a separare l'individualità di ciascuna, e più ancora a sentire uno stretto bisogno di segnare con nome proprio la loro individualità, perch' egli parlando alla femmina sua, od a' figliuoli, valga forse ad indicar loro precisamente quella caverna, quell'albero, quel fonte, sicchè quelli non li possano cogli altri alberi, caverne e fonti cofondere: la quale necessità io credo però che nello stato selvaggio non gli debba venir mai, e nè pur molto appresso, quand' abbia cominciato ad incivilirsi, e fatti nella civiltà più passi; perciocchè ove il bisogno gli venga di segnare quegli oggetti individualmente, egli fuor di dubbio il farà prima per altra più facil maniera che per quella difficilissima dell' invenzione de' nomi proprii, ed anzi co' cenni, col contesto del discorso, o cogli aggiunti accidentali di cui abbiamo toccato, o con altra qualsiasi più agevole industria.

Come poi non si può conoscere se un nome sia comune dal solo esaminare se con quel nome s' appellano più individui, perocchè si potrebbero appellar più individui con un medesimo nome proprio; così viceversa non si può accertarsi se un

nome è proprio, dal solo sapere che con esso si nomina un solo individuo; poichè anche un solo individuo può nominarsi con un nome comune. Così se di tutto l'uman genere soprastesse un uomo solo, quest' uomo non avrebbe bisogno alcuno del nome proprio, ma a lui basterebbe il comune di uomo, perciocchè non potrebb'egli esser confuso con altri: e quel nome non si rimarrebbe però dall' esser comune, giacchè esso non indicherebbe un individuo mediante la sua propria individualità, ma mediante l'umanità da lui posseduta; qualità che possiede bensì egli solo, perchè altri uomini non ci vivono, ma che potrebbe da infiniti altri individui egualmente essere posseduta, a' quali tutti converrebbe lo stesso nome; il che fa sì che la natura del nome sia d' esser comune.

E questo è tuttavia più di una semplice congliettura cavata per lavoro d' immaginazione, siccome è il racconto di Smith: egli è pure il fatto medesimo che noi veggiamo descritto nelle sacre carte, le quali ci parlano di un tempo, ove un solo uomo era sopra la terra. E ci dicono, che a quest'uomo non fu già dato un nome proprio, del quale non avea alcun bisogno, ma gli fu imposto il nome comune di *uomo*, giacchè *Adamo* in ebraico non vuol dire che *uomo*. E acciocchè si veda meglio come un tal nome era comune veramente, guar-

disi all'origine sua: perciocchè egli veniva dalla parola *terra*, di cui le sacre carte ci dicono composto l'uomo; ed era ordinato a significare " un ente composto di terra ,,. Adunque la prima persona nominata al mondo non fu già chiamata col nome della sua individualità, ma col nome d'una qualità comune a tutti gli uomini, che dovean venire dopo di lui; e ciò il rendeva, secondo l'esposta dottrina, un nome comune.

In luogo dunque di ricorrere ad un selvaggio immaginario, in luogo di perdersi nella formazione di alcune ipotesi, che è metodo di consenso comune antifilosofico; io avrei desiderato e aspettato dalla sagacità de' nostri filosofi, che avessero consultati un po' i monumenti dell' antichità, che danno i fatti reali.

Mediante l'indagazione di questi fatti essi sarebbero venuti a dubitare di quella loro sentenza, che pure a prima vista sembra certissima, cioè che " i nomi proprii sieno stati inventati prima de' nomi comuni. ,,

Egli è appunto in simiglianti proposizioni, le quali hanno in se una specie di evidenza, che giacciono occulti gli errori più perniciosi; e di là è più difficile a trarli in piena luce: quella falsa evidenza conduce ad abbracciar gratuitamente quelle proposizioni anche uomini per altro circospetti,

uno de' quali a' nostri tempi si reputa il signor Stewart, e fa che si credano dispensati dal diligente e faticoso studio de' fatti.

Se questi rispettabili filosofi nostri avessero, come dissi, esaminato onde i primi uomini abbiano veramente imposti i nomi alle cose, essi avrebbero riconosciuto, a non più dubitarne, che que' nomi antichissimi non erano mai arbitrarii, siccome sono i nomi proprii, cioè non indicavano l'individualità della cosa, ma sempre una proprietà comune della medesima. Caino, volea dire possessione, cosa acquistata, posseduta; e Adamo gl' imponea questo nome dicendo " Ho posseduto coll'ajuto divino una nuova cosa. ,, Egli è chiaro che questo è nome comune, perchè conviene egualmente a tutte le cose acquistate o nuovamente possedute. Abele vuol dire vanità: Eva, cosa vivente: Set, ente sostituito, Enoch, dedicato: Lamech, povero, umiliato: tutti nomi comuni: e così dicasi di tutti gli altri nomi ebraici di persone o cose, i quali son tutti formati a questa guisa, che l'individuo vi è significato mediante una qualità comune, e perciò sono tutti veri nomi comuni (1). La

(1) La più antica notizia che porga la storia circa l'imposizione de' nomi, è il celebre passo del Genesi (Cap. II), nel quale si narra che Adamo impose a tutti gli animali creati da Dio il nome loro; dopo la quale narrazione il sacro

stessa osservazione può farsi de' nomi greci, e di quelli di tutta intera l'antichità, nella quale si può

storico aggiunge " *omne enim quod vocavit Adam animæ vi-* „ *ventis, ipsum est nomen ejus* „. Eusebio spiegando questo passo dice che Mosè volea con ciò significare come i nomi imposti da Adamo agli animali esprimevano la loro natura: „ *cum ait* ipsum erat nomen ejus, *quid aliud quam appel-* „ *lationes, uti natura postulabat, inditas esse significat?* „ (*Præp. Evangel.*, lib. XI, cap. VI). Ora questi nomi imposti alle specie diverse degli animali da Dio creati, in tal modo che significavano la natura loro, non sono altro che appunto de'*nomi comuni*: sicchè il più antico e sacro documento che ci rimanga sulla prima formazione del linguaggio, ci dimostra manifestamente che i primi nomi dati alle cose non furono proprj, ma sì bene comuni. Coll'opinione di Eusebio concordano ad una voce le ebraiche tradizioni e le sentenze de'rabbini; e chi fosse vago di vederle raccolte, egli non avrebbe che a leggere Giovanni Buxtorfio il figlio (*Dissert. philologico-theolog.* I, § XXIV), o Giulio Bartolocci (*Biblioth. magna rabbin.* tom. I), o altro tale scrittore.

Per altro non sono le sole antichità ebraiche che ci assicurano i primi e antichissimi essere stati i nomi *comuni*, cioè significanti la *natura* o le *qualità* delle cose nominate, e non l'individualità loro; questa è l'opinione di tutta l'antichità, ed il fatto delle lingue antiche. Io non ho qui tempo di estendermi a recar di ciò quelle innumerevoli prove che io potrei: ma mi basta osservare, che il Cratilo di Platone è in sostanza rivolto a provare pur questo medesimo, cioè che i nomi furono antichissimamente imposti alle cose non per arbitrio ma per ragione; che dovendosene imporre di nuovi, si dee parimente cercare, sull'esempio de' primi che hanno nominate le cose, di trovare ed imporre nomi tali che esprimano le qualità, la natura delle cose che

dire con ragione che non si è mai conosciuto il modo di creare de' nomi veramente proprii, cioè non indicanti una qualità comune, ma la stessa individualità della cosa, come nelle lingue moderne vengono ad essere Pietro, Paolo ecc., Italia, Francia, Inghilterra ecc., Adige, Tevere, Po ecc., i quali nomi stessi sono divenuti proprii veramente dal momento che si sono perdute le loro etimologie, o che alle medesime non si pose più attenzione in proferendoli.

si vogliono nominare, e che finalmente dovendo noi usare i nomi già imposti, si vogliono usare con tutta la proprietà perchè rispondano appunto al loro significato.

Egli è in gran parte per questo medesimo, cioè perchè i nomi antichissimi erano comuni, o sia indicanti le *qualità comuni*, *le specie*, *le essenze* (il che è tutto il medesimo), che s'avea come ferma sentenza e universale appresso gli antichi, nella scienza de' nomi consistere tutta la sapienza, doversi i nomi gelosamente ed immutabili custodire, e tramandare a' figliuoli come s'erano ricevuti da' padri, qual preziosa e sacra eredità, che rinserrava il deposito della religione, e del sapere, e il segreto dell'umana felicità.

Del medesimo fonte vennero ancora le superstizioni poste nell'uso di certi nomi; perciocchè quella riverenza che loro s'avea, e quell'importanza che loro davasi da' vecchi nel doverli custodire intatti e tramandarli a' posteri, si mutò appresso in una venerazione cieca e confusa, e passò così a quell'eccesso, al quale sempre mai è inclinata di rovesciare ogni passione dell'uomo, eccesso nel quale la fantasia trovasi come in suo regno, e vi produce i più capricciosi effetti.

Per altro questi medesimi nomi proprii delle lingue moderne tramandatici dall' antichità, sono argomento di ciò che dico; perciocchè ciò che ci rimane delle loro etimologie manifesta che nell'antichità tutti avevano un loro significato, e non erano punto de' suoni arbitrarii (1): il che è quan-

(1) Di qui gli antichi trovavansi in acconcio di fare l'osservazione della priorità de' nomi *comuni* sui nomi *proprj*, assai più che noi non siamo.

Aristotele la fece nel libro I, c. 1 delle *cose fisiche*. Ivi egli osserva chiaramente, che l'uomo inventa prima dei nomi comuni, e poi de' nomi proprj.

È poi singolare il vedere come Aristotele appoggia la sua opinione ad un fatto similissimo a quello che riporta lo Smith per dimostrare appunto il contrario: tanto è vero che i fatti ove non sieno accompagnati da un buono o retto intendimento in chi ne fa uso, non valgono a condurre per se medesimi alla verità, ma sono anch' essi occasione d'abuso e d'errore.

Lo Smith vi dice " Il Selvaggio chiama col nome im-
,, posto alla sua caverna tutte le caverne che vede, dunque
,, egli inventò prima il nome proprio e poscia lo rese co-
,, mune ,,.

Aristotele vi dice " Il fanciullo chiama col nome di *pa-*
,, *dre* tutti gli uomini che vede fino che non ha imparato a
,, discernere il *padre* suo dagli altri uomini; dunque il no-
,, me ch' egli dà a suo padre per lui è un nome comune,
,, e non ristringe il significato di questo nome comune a se-
,, gnar con esso il solo suo padre, fino che non s'accorge
,, delle differenze, e perciò dell'error suo nel prendere il
,, padre per un uomo qualunque. Quindi il suo intelletto

to dire che l'antichità avea nominato queste persone, questi paesi, questi fiumi individuali con de' nomi comuni, cioè con nomi che li contrassegnavano non già mediante le note lor proprie, ma mediante le note comuni a più altri esseri della medesima specie.

ARTICOLO IX.

SETTIMO MANCAMENTO: IGNORA CHE È PIU' FACILE CONOSCERE NELLE COSE CIÒ CHE È COMUNE, DI CIÒ CHE È PROPRIO.

L'antichità ci mostra adunque che l'invenzione de' nomi comuni è assai anteriore di tempo a quella de' nomi proprii: che le lingue antiche solevano adoperare de' nomi comuni anche allorquando avevano necessità di nominare de' particolari individui; e che non si trovano nomi veramente proprii, se non nelle lingue moderne.

E dietro a questo fatto esaminando noi me-

,, procede dal generale al particolare, dal genere alle dif-
,, ferenze che gli fanno conoscere la specie ,,.

Io non voglio decidere se questa osservazione di Aristotele, che suppone che il fanciullo conosca prima nel padre suo l'*uomo* che il *padre*, sia vera. Ella mi vale però a provare che l'opinione di Aristotele nell' invenzione de' nomi è questa, che prima si nominino le cose con voci più generali, e poi con voci via meno generali.

glio la natura della cosa, troviamo che un tale andamento dello spirito nella formazione delle lingue, strano nel primo aspetto, è pur naturale e l'unico che far possa lo spirito umano; conciossiachè una maggior forza di astrazione ci bisogna a notare e nominare l'individualità stessa degli esseri, che non a dar attenzione alle loro qualità comuni e imporre un nome che mediante di queste gli esprima. Egli è ancora naturale e necessario che il primo bisogno degli uomini sia quello di chiamare gli esseri colle loro qualità più generali: che appresso si manifesti la necessità di nominarli con delle qualità più speciali, quando cioè incontra che senza questa specificazione essi li confondano insieme, risentendo l'uomo danno o molestia di questa confusione: che procedendo via più innanzi l'esperienza e l'uso che l'uom fa delle cose, egli esperimenti la necessità di distinguerle in fra loro per classi via minori, e di nominarle con nomi via meno comuni; e finalmente che in ultimo, in uno stato di società già molto avanzata, sorga a lui il bisogno di segnar con de' nomi proprii gli stessi individui, i quali nomi proprii perciò sono gli ultimi che vengono inventati, e posti, e quelli che danno l'ultimo compimento e perfezione alla favella.

Di qui è che nessuna cosa manca del no-

me comune; non tutte hanno quello del genere; un minor numero hanno anche quello della specie; e finalmente troppo meno di un millesimo delle cose sono di nome proprio nominate, e queste pochissime ancora solo nelle lingue moderne: e di qui medesimamente apparisce che i rispettabili filosofi di cui parliamo, abbandonando i fatti per seguir dietro le loro speculazioni ipotetiche, in descrivendo il progresso dello spirito umano nella formazione delle lingue e de' pensieri, abbiano cominciato là dove avrebbero dovuto appunto finire: abbiano supposto che il primo passo dello spirito umano sia l'ultimo; che la prima operazione sia l'imposizione de' nomi proprii, mentre questa non si fa che alla fine: perciocchè ella suppone la più bene avanzata coltura sociale: a tale, che anche nelle lingue moderne d'Europa pur tanto perfezionate, e frutto di uno sviluppamento di migliaja d'anni felici dell'influenza del cristianesimo, si ravvisa ne' nomi proprii l'origine loro, ed il loro primitivo stato di nomi comuni.

ARTICOLO X.

OTTAVO MANCAMENTO: IGNORA COME I NOMI COMUNI PASSINO AD ESSER PROPRJ.

Laonde quando lo Smith pronunciò con tanta sicurtà, che la caverna, l'albero, il fonte particolare di cui il suo selvaggio ebbe la prima notizia, furono *senza dubbio* i primi oggetti ch'egli segnò con de' nomi proprii, i quali trapassarono ad esser poscia comuni, quand' egli ad altri individui li accomunò, allora disse appunto il contrario di ciò che avvenne: egli disse che tutti i nomi che abbiam ora comuni furono nomi proprii a principio, ed in quella vece tutti i nomi proprii che noi abbiamo furono al principio comuni.

E gli avvenne questo errore dall' idea inesatta di ciò che costituisce il nome proprio ed il nome comune. Egli credette, e sembra vero nel primo aspetto, che nome proprio sia quello onde un solo oggetto è nominato; e nome comune quello, onde sono nominati più oggetti. Ma in questo concetto egli prendeva ciò che accidentalmente succede de' nomi proprii e de' nomi comuni, per ciò che costituisce propriamente la loro natura. E di vero egli suole avvenire, che il

nome comune s'applichi a più oggetti, e il nome proprio ad un oggetto solo; ma questo avviene solo accidentalmente; mentre, come abbiamo veduto, potrebbe darsi il contrario, e talora si dà; che il nome comune s'applica ad un oggetto solo non restandosi dall' esser comune, ed e converso il nome proprio s'applica a più oggetti non rimanendosi dall' esser proprio: conciossiachè veramente sì il nome proprio che il comune non s'applica giammai che ad un individuo solo alla volta, e non v'ha tra loro se non questa differenza che quando l'individuo è chiamato pel nome comune, egli allor viene chiamato e contraddistinto per una certa qualità sua, della quale medesima più altri oggetti partecipano, o possono partecipare; mentre quand'egli è chiamato pel suo nome proprio, viene con ciò segnato nella sua stessa individualità, cioè in quello ch' egli ha di proprio o d'incomunicabile con qualsiasi altro.

In luogo dunque di dire che i nomi proprii sono passati ad essere nomi comuni, conviene anzi dire che si sono presi i nomi comuni e fatti servire da nomi proprii, trasportandoli ad esprimere quell'idividualità degli oggetti, che dinanzi non era espressa, ma sottintesa.

E per chiarir meglio come ciò possa essere avvenuto, ci bisogna riflettere, che un nome co-

mune, indicando un oggetto mediante una qualità ch' esso possiede in comune con altri (1), non determina punto l'oggetto per sì fatto modo, che lo divida dagli altri tutti che la qualità stessa partecipano: un tal nome adunque di sua natura non è proprio, cioè non è di un oggetto unico e determinato. Ora egli non diventa proprio che mediante una tacita convenzione (2), o per

(1) Si parla sempre dell' oggetto in quanto è da noi concepito: perocchè in se, non ha, come si diceva, il comune, giacchè ciò che nella mente nostra è comune, ivi è appropriato e individualizzato.

(2) Anche prima che il nome comune passi a divenir nome proprio per convenzione, egli s' usa talora ad indicare degl' individui. Quando ciò avviene si suol supplire alla indeterminazione del nome colle circostanze esterne, che accompagnano l'atto nel quale egli si pronuncia. Così trapassando un uomo solo per via, e volendo io con lui parlare, grido alla sua volta, *o uomo*, *ascoltami*; ed egli a questa voce si ferma e volge a me il volto, applicando a se quel nome comune di uomo che ha sentito da me proferire, nè egli può sbagliare applicandolo a se stesso, perocchè non sono altri uomini nella via. Che se altri uomini v'avessero, potrebb' essere che al grido mio, *o uomo*, molti si voltassero a me nel medesimo tempo appunto, poichè il nome è a tutti loro comune; ma dove ciò avvenisse, io determinerei tantosto quell'uomo a cui io parlo col gesto della mano, o colla sola direzione delle parole, o con altri cenni accorri a determinare ad un individuo la voce comune che adopero.

Ora i primi nomi dati alle cose debbono essere stati appunto *comuni* in se stessi, ma adoperati e considerati nel-

dir meglio una convenzione espressa pur col fatto, per la quale gli uomini affigono quel nome

l'animo degli uomini che gli usavano come nomi *proprj*. Cioè a dire, sebbene il nome non esprimesse che una *qualità comune*, tuttavia essi v'intendevano sempre unito l'individuo, e a questo sempre lo riferivano col loro pensiero tacitamente. In fatti la mente nostra nel primo suo stato, mentre non è avvezza ancora a fermarsi nelle astrazioni, corre sempre alla realtà degli oggetti.

Io farò vedere in quest' opera stessa l'ordine delle idee a cui la mente umana riflette, il quale è il seguente: 1.° prima di tutto la mente umana ha l'idea dell' ente in universale, ma in questa non riflette nè mette attenzione se non in fine di tutte le altre si può dire: non comincia adunque da questa la serie delle *idee riflesse*; 2. poi acquista le idee degl' individui mediante i sensi, e queste idee sono composte *a*) di nozioni comuni *b*) e di nozioni proprie, e queste sono le prime idee nelle quali l'attenzione umana si ferma ed occupa; 3.° appresso solamente cominciano le *astrazioni*, mediante le quali l'umana attenzione si pone nelle sole nozioni comuni, abbandonando le note proprie degli oggetti.

Ora l'uomo non nomina se non l'idea sopra la quale riflette l'attenzione; non quella a cui punto non bada, a cui punto non attende. Le prime idee nominate sono adunque le idee d'individui. Questo fu che condusse in errore a mio parere lo Smith. Egli da ciò dedusse, che dunque i vocaboli primi dovessero essere de' nomi proprj, ciò che è contro la storia, e quindi anche contro la ragione. Non aveva egli osservato la natura delle idee d'individui; egli aveva creduto che fossero idee semplici, che si pensasse con esse la individualità senz' altro. In vece di ciò le idee d'individui sono composte di nozioni comuni, e di nozioni proprie, come in tutta quest' opera si dimostra. Ora noi diciamo che sebbene le

di natura sua comune, a segnare un essere particolare. Sicchè il nome comune vale a nomina-

prime idee nominate sieno quelle d'individui; tuttavia questa nominazione si fa dalla parte delle nozioni comuni comprese in tali idee, e quindi hannosi de' nomi comuni, che l'intenzione di chi li usa e le circostanze esterne li rende atti a nominare cose individuali.

Se le prime idee riflesse e quindi altresì nominate sono le idee d'individui; le seconde idee riflesse sono le astrazioni, cioè le idee delle nozioni comuni comprese nelle idee individuali. Il separare queste nozioni comuni, l'affissarle in uno stato d'isolamento, e finalmente il nominarle, questa è la seconda operazione dello spirito umano.

Abbiamo detto che le idee d'individui si nominano da ciò che hanno di comune, e che questi nomi comuni indicano individui unicamente per ciò, che vi sottointende lo spirito di chi li usa, che giammai li adopera senza riferirli col pensiero ad individui. Questo è vedere il comune negl'individui: ora si tratta di vedere il comune in separato dagl'individui, e in questo stato nominarlo.

Quindi le due questioni " come lo spirito può fare le ,, prime astrazioni ,, e " come può nominarle ,,.

Per dir prima di questa seconda, egli è evidente che supponendo nello spirito umano in movimento la sua facoltà di astrarre, supponendo cioè la prima questione risoluta, è facile conoscere com' egli possa nominare gli astratti già concepiti.

Egli può nominarli tanto coi nomi *comuni*, come *uomo*, *animale* ec., quanto coi sostantivi indicanti astrazioni come *umanità*, *animalità* ec.

Riguardo ai nomi comuni, egli li possiede già; tutto si riduce a sapere rispetto a questi com' egli cominci ad adoperarli come nomi meramente comuni, senza riferirli ad in-

re un individuo: ma questa sua attitudine d'indicare e nominare l'individuo non è espressa nel nome stesso, ma vi rimane sottintesa e nascosta nello spirito di quelli che ad indicare l'oggetto pur quel nome particolare adoperano. Ed avviene questo fatto, che l'individualità non si esprima direttamente, ma solo si sottintenda nell'uso de'nomi comuni ove s'applicano ad individui, appunto per quella difficoltà che incontra la men-

dividui determinati: il sapere come lo spirito possa far ciò, è sapere com' egli venga mosso alle prime sue astrazioni, dipende perciò interamente dalla prima delle due proposte questioni.

Riguardo poi ai nomi indicanti astratti, non è parimente più difficile l'inventarli, quando si supponga che lo spirito sia giunto a riflettere sulle qualità astratte delle cose esclusivamente prese ed in separato dalle qualità proprie: perocchè l'uomo può nominare qualunque idea purchè però la fissi, riflettendo sopra di essa la sua attenzione. Tutto dipende adunque dalla prima questione " come lo spirito uma„ no venga mosso alle prime astrazioni „.

Ora la mia opinione sopra di ciò la espressi già nel *Saggio sui confini della ragione umana* (*Opusc. Filosofici*, Vol. I, facc. 62 e segg.). Io dimostrai in quel luogo, che l'uomo avea bisogno d'essere ajutato e mosso a ciò da qualche *segno esterno* (lingua), che segnasse la cosa astratta da se sola; e tale che fosse atto a eccitare e tirare la sua attenzione e nella sola qualità astratta concentrarla. E fu di qui che io dedussi l'impossibilità che avea l'uomo d'inventare da se stesso un linguaggio completo e accomodato a' suoi bisogni.

te umana in astrarre l'individualità dagli oggetti, la quale astrazione è una delle ultime che si suol fare e delle più malagevoli.

Riassumendo adunque: ritengasi, che il primo passo che dà lo spirito umano verso la conoscenza dell'individualità si è quello di percepirla accompagnata e ravvolta con tutte l'altre qualità delle cose comuni, e di affissarla coll'intelletto meno distintamente delle qualità comuni:

Che quindi lo spirito al cominciamento segna co' nomi le qualità comuni: e quindi appresso si giova di questi nomi per indicare la stessa individualità: l'idea però di questa non è ancora in lui netta e distinta, e perciò non è atta d'essere espressa essa stessa, essa sola con un nome proprio. Il che, come dicevamo, è così difficile, che appena nelle lingue moderne qualche esempio se ne ritrova.

Adunque, se noi vogliam ritornare al nostro selvaggio, e siam vaghi di farlo inventore de' nomi della sua caverna, del suo albero, del suo fonte, conveniam dire cosa più verisimile ch'egli tenesse il seguente procedimento nel suo lavoro.

Egli osserverà a prima giunta nella sua caverna, nell'albero suo, nel suo fonte qualche qualità delle più appariscenti, e che più prontamente e vivamente i suoi sensi feriscono, sì co-

me nella caverna sua la qualità d'esser cava; nell'albero suo la qualità d'essere forse noderuto e robusto, o di rilevarsi dal suolo e cimeggiare alto sopra il suo capo; nel fonte la qualità di esser profondo o quella del salire dell'acqua, od altra tale: poi mediante queste qualità comuni egli inventerà de' nomi veramente comuni, i quali equivarranno nell'interiore della sua mente a queste proposizioni " ciò che è cavo ,, " ciò che è robusto ,, " ciò che è sublime, profondo, o saliente ,,.

Fatto ciò, egli usurperà questi nomi comuni a indicare la particolar sua caverna, il suo particolare albero e fonte; perocchè l'uso del nome comune è quello d'essere applicato, egualmente che il proprio, ad oggetti individuali, e non differisce, come diceva, dal proprio che, nel poter essere applicato egualmente a tutti quegli oggetti che posseggono le qualità da lui segnate, ed espresse: la quale accomunabilità, per così esprimermi, viene ristretta e tolta dall'intenzione di lui che l'usa, e dalle circostanze nelle quali lo usa.

Io voglio porre dunque collo Smith, giacchè egli ci trae in queste supposizioni, che nel principio il selvaggio non conosca che una caverna sola, un albero solo, un fonte solo. E ciò posto, egli non può applicare i nomi da lui inventati che a quella caverna, a quell'albero, a quel fon-

te che solo conosce. Ma ov'egli viene a scoprire altre caverne, altri alberi, e altri fonti, dico ch'egli immediatamente s' avvede, che ciò che è cavo, ciò che è robusto, ciò che è sagliente non è cosa unica al mondo, ma che troppe ve n' hanno di quelle cose cave, di quelle robuste, e di quelle saglienti; e che quindi i nomi da lui trovati ad esprimer cosa a cui convengono queste varie qualità, segnano già da se stessi, ed esprimono ciascuna di quelle caverne, egualmente che la prima, ciascuno di quegli alberi, e di que' fonti.

Il nostro selvaggio applicherebbe adunque, e questo sarebbe un secondo passo, i suoi nomi comuni a più caverne, a più alberi, a più fonti; e così quel nome che era comune fino a principio, non soffrirebbe altra mutazione, se non quella di esser adoprato realmente a nominar più oggetti, tutti per altro presi singolarmente, mentre prima non l'adoperava che per un solo.

Ma allorquando il selvaggio nostro riconoscesse il bisogno di distinguere la caverna sua da tutte le altre, egli farebbe un terzo passo; e non sarebbe ancor quello dell'invenzione de' nomi proprii; ma probabilmente distinguerebbe le diverse caverne della sua foresta con qualche aggiunto, come co' pronomi possessivi *mio*, *tuo*, *suo*, dicendo la caverna mia, la caverna tua, la ca-

verna sua ecc.; o in qualunque maniera fosse questa frase composta, ella sarebbe sempre tale che indicherebbe la caverna a lui appartenente, o la caverna appartenente a quello con cui parla, ovvero la caverna appartenente ad un terzo.

E così innanzi di pervenire all'invenzione di nomi veramente proprii, a lui converrebbe di fare ancora una lunga via; converrebbe ch'egli si cessasse dall'esser selvaggio; che si aggregasse in società; che la società nata nelle sue selve, prima ristretta e domestica, poi si rallargasse, facesse degli avanzamenti molti verso una coltura e una civiltà, e che finalmente ella aggiungesse lo stato della perfezione: uno stato di tale e tanto incivilimento, ove gli uomini si fanno capaci delle più fine e delle più protratte astrazioni, e di fermarsi in esse: ove si formano, e moltiplicano i bisogni fattizj: ove i bisogni morali si sviluppano, si diramano, si raffinano: que' bisogni che sospingono gli uomini a distinguere continuamente via più le cose in fra loro (1), e partire le

(1) L'osservazione che fece il Capitano Cook, e che Dugald Stewart reca in argomento della dottrina di Smith, serve piuttosto a provare mirabilmente il contrario; e nel mentre che d'una parte viene in conferma della dottrina da me esposta, dall' altra vi dà un esempio della grande differenza che passa fra l'allegare de' fatti, e l'allegarli a proposito.

classi più generali in classi minori, e disegnar le specie più ristrette e più vicine all'individuo, a

Lo Smith e lo Stewart vogliono che il selvaggio inventasse prima i nomi *proprii*; che quindi li rendesse *comuni* coll'applicarli a più cose simili, e che questi nomi applicati a più cose simili tenessero luogo di *specie* e di *generi*: così essi descrivono il progresso onde gli uomini pervennero alla formazione de' generi e delle specie.

Ecco qual sia l'osservazione che fece il Capitano Cook approdato alla piccola isola di Wateeoo ch' egli visitò venendo dalla Nuova Zelanda alle isole degli Amici. " Gli abitatori di quest' isola, egli dice, non osavano accostarsi alle nostre vacche ed a' nostri cavalli, e non si facevano alcuna idea della natura di questi animali. Ma i montoni e le capre non superavano la loro levatura. Essi ci fecero intendere, che ben sapevano che erano degli uccelli ". Dopo questo racconto il viaggiatore aggiunge: " Sembrerà forse incredibile, che l'ignoranza possa andar tant' oltre da commettere un simile errore, poichè nè il montone nè la capra rassembra punto a un animale alato. Ma bisogna osservare, che questi popoli non conoscevano altri animali terrestri che il porco, il cane e gli uccelli. Essi vedevano assai bene, che le nostre capre e i nostri montoni erano al tutto differenti da quelle due prime classi da lor conosciute, e quindi conchiudevano ch' essi appartenessero alla terza, nella quale essi sapevano avervi grande varietà di specie ".

Per me io credo più facile che il nostro viaggiatore mal conoscente della lingua di quegli isolani abbia preso sbaglio nell' intendere ciò ch' essi dicevano, anzichè io mi persuada che quegli isolani, i quali eran pur forniti di sensi, non abbiano veduto che i montoni e le capre rassomigliano più ai porci e ai cani, che non sia agli uccelli.

classificarle in tutti i modi possibili, necessarj ed arbitrarj, e finalmente fissare anche gli indivi-

Ma giacchè il signor Stewart non fa difficoltà a prestar fede a questo racconto, mi contenterò di osservare, che tanto è lungi che col medesimo si possa provare il passaggio da' nomi proprii ai nomi comuni, che anzi in esso non si parla se non di nomi comuni. Quegli isolani avevano i nomi delle specie, e non i nomi degli individui, e gli applicavano a quegl' individui che nella loro specie si contenevano, o che potevano in qualche modo farsi contenere nella medesima. Coll' applicare un nome comune a più individui, non si estende il suo significato; ma volendo anche supporre che quegl' isolani estendessero il significato della parola *uccelli*, l'estensione sarebbe da una specie di cose meno estesa ad una più estesa, e però sarebbe sempre da specie a specie, e non da individuo a specie: il che è dove sta il difficile a spiegare, e alla cui spiegazione indarno si reca il racconto suddetto

Oltre a ciò, quando si ha un vocabolo ricevuto nell'uso comune a significare una specie di cose, se v'ha alcuno che usurpi lo stesso vocabolo ad indicare un oggetto che in quella specie non si contiene, egli è più giusto il dire che colui commette errore nel significato del vocabolo o nel giudizio che fa su quell' oggetto, a cui applica il vocabolo, facendolo entrare in una specie di cose alla quale non appartiene; anzi che il dire che il vocabolo stesso abbia ricevuto un' estensione maggiore di significato. Così se vedendo un camello io dirò, egli è un cavallo, si dirà ch' io ho preso un errore sulla specie dell' animale, o sul valore della parola cavallo, e non già che la parola abbia ricevuto un significato più esteso; un tale significato non può riceverlo fino che non concorra a darglielo l'uso comune degli uomini.

dui stessi con de' nomi che segnino esclusivamente la loro individualità, ultima e più raffinata operazione prodotta non da' bisogni dell' uomo isolato ma dell' uomo perfettamente sociale.

ARTICOLO XI.

NONO MANCAMENTO:
NEL PASSO DI SMITH, COL QUALE SI VUOLE SPIEGARE LE IDEE ASTRATTE, NULLA DI CIO' SI RACCHIUDE.

Fino a qui non abbiamo fatto altro che considerare il progresso della lingua che abbiam supposto formarsi dall' uomo: non abbiamo esaminato che il prodotto esterno dell' interna operazione dello spirito formatore di questa lingua: non siamo ancora entrati nello spirito stesso, e non abbiamo scrutato qual sia questo travaglio nascosto, e quali facoltà debbono concorrervi, perchè aver si possa il detto esterno prodotto della lingua. Quando noi avessimo descritte, e dimostrate esistenti in noi le facoltà ad un tale lavoro necessarie; allora solo i progressi sopra descritti nella formazione della lingua verrebbero ad essere spiegati: perciocchè ci sarebbe indicata una ragione sufficiente de' medesimi, ed assegnate le cause che li possono produrre.

Il più degli uomini si appaga ove vegga bene descritto il processo dello spirito esteriormente; perocchè si trattiene nell'esterior discorso: e lo stesso Stewart volendo spiegare la maniera nella quale l'uomo forma i generi e le specie, si contenta di ciò che è racchiuso nel passo recato dello Smith, e dice che " quella spiegazione gli ,, sembra altrettanto semplice che soddisfacente ,,.

Or io voglio anche ammettere un poco, che sia tutto vero ciò che quivi ci dice lo Smith, e che veramente da' nomi proprii l'uomo sia passato ai nomi comuni e appellativi. Ma dopo ciò, io ancora confesso, che non veggo come nel passo dello Smith si racchiuda una spiegazione di sorte alcuna del modo, onde lo spirito umano forma quelle classi d'oggetti ch'egli nomina poi generi e specie. Il dirmi che l'uomo da' nomi proprii passa ai comuni, non è ancora il dirmi che cosa, facendo egli ciò, nasca nel suo spirito; non è un esaminare l'operazione interna che nello spirito suo corrisponde a quel passaggio de' nomi, nè un cercare quali facoltà si debbano supporre per simile operazione, quali sieno quelle difficoltà le quali hanno fatto considerare ad alcuni filosofi la formazione de' generi e delle specie, al dire dello stesso Stewart, come uno dei più difficili problemi della metafisica.

ARTICOLO XII.

DECIMO MANCAMENTO:
LO SMITH CELA STUDIOSAMENTE LA DIFFICOLTÀ CHE S'INCONTRA NELLO SPIEGARE L'ORIGINE DELLE IDEE ASTRATTE.

E si osservi primieramente come lo Smith veli in certo modo, e nasconda a se medesimo e a' suoi lettori le difficoltà che si contengono nello spiegare la formazione de' generi e delle specie, ossia delle idee astratte e generali.

Egli fa ciò col somministrare a' lettori delle idee inesatte; giacchè l'inesattezza delle idee trae fuor di via lo spirito e lo impedisce dal trovare il vero nodo della questione.

In prima ci ha fatto supporre che i nomi comuni non segnino che una collezione d'individui. Io ho già mostrato ch'essi non segnano collezione, ma ch'essi si applicano a ciascuno individuo d'una data collezione o specie.

Poi, nell'uso della parola collezione in luogo della parola specie, celasi un'altra fallacia. Una collezione d'individui è sempre un numero determinato o almeno finito d'individui. All'incontro il nome specie non indica un numero determinato, ma bensì tutti gl'individui possibili forniti di quel carattere, o sia qualità assun-

ta a determinare la specie. Questa differenza rileva sommamente alla nostra questione, ed ecco in che modo.

Se si tratta di spiegare come l'uomo, avendo posto un nome ad un oggetto, dia il medesimo nome a cinque oggetti; e se si suppone che con quel nome egli non voglia indicare se non un singolo oggetto per volta, senza considerare la simiglianza che l'uno ha coll'altro; non fa bisogno ch'io supponga nell'uomo altra facoltà se non se queste: 1.° di percepire gli oggetti singoli, 2.° di applicare a ciascun d'essi un segno arbitrario. Egli ebbe qui cinque oggetti, e cinque segni; ma essendo indipendenti i segni fra loro, come pure gli oggetti, egli ha potuto in vece di prendere cinque segni, ripetere cinque volte lo stesso segno, che in tal modo segna ciascuno de' cinque oggetti. Ma se all'incontro si tratta di spiegare come un nome proprio sia passato ad essere un nome comune, o in generale come l'uomo abbia potuto inventare i nomi comuni, allora il problema si riduce a quest'altro: " In che modo l'uomo abbia potuto nominare ,, gli oggetti mediante una loro qualità comu- ,, ne? ,, E per rispondere a questo quesito bisogna supporre nell'uomo le seguenti facoltà: 1.° di concepire gli oggetti individuali, 2.° di

fissare la sua attenzione sopra le loro qualità comuni, ossia di formarsi le idee astratte, 3.° di considerare gli oggetti in quanto sono dotati di queste qualità comuni, 4.° di esprimere co' suoni tutte e tre queste cose conosciute, cioè gl'individui come tali, le qualità comuni degl'individui, e gl'individui in quanto di qualità comuni sono forniti. Quest'ultimo modo di nominare gl'individui è ciò che corrisponde all'invenzione de' nomi comuni.

Quando dunque l'uomo forma un nome comune, egli allora non impone già un nome proprio ad un numero determinato d'individui; bensì egli segna con un nome tutti quegli individui che hanno una qualità comune.

Non cerca quanti sieno quegli individui, che posseggono questa qualità comune, perch'egli impone il nome in generale a tutti quelli che hanno quella qualità, sieno questi pochi o molti, o per dir meglio a tutti quelli che la possono avere, i quali sono sempre infiniti. All'incontro quand'egli pone lo stesso nome proprio a più individui, a lui fa bisogno di conoscere tutti questi individui, a' quali pone il nome particolarmente, l'uno dopo l'altro. In questo secondo caso nessuno degli oggetti individuali non presenti a quello che pone il nome, può dirsi nominato dal no-

me stesso: all'incontro col nome comune vengono abbracciati anche tutti quegli oggetti che non sono individualmente presenti alla mente di colui che inventa il nome, anzi che sono puramente possibili, e non verranno ad esser mai. Così, poniamo, un padre imporrà il nome Pietro a nove figliuoli che gli nascono successivamente: non viene mica di questo, che il decimo figlio, che appresso gli nasce, abbia già il nome Pietro; ma il padre dee fare, perchè ciò sia, un decreto nuovo, e sta in lui o ripetere quel nome o variarlo; e così quantunque volte gli nasca un nuovo figliuolo; perocchè egli può a ciascuno metter nome Paolo, o Antonio, o Andrea, e quale altro nome gli aggrada. Al contrario avviene ov'altri inventa un nome comune, per esempio il nome uomo: questi non nomina con tale denominazione un uomo solo, o soli quegli uomini ch'egli conosce, e intende peculiarmente di nominare, ma a dirittura per sè tutti quelli che hanno o aver possono l'*umanità*, vale a dire le date proprietà comuni che formano insieme l'essere di uomo; e ciò egli non fa con molti decreti, ma pur con quell'uno, con quella sola imposizione di nome; perocchè questa imposizione è un decreto generale che dice tacitamente: " ciascuno di quelli che hanno ,, queste qualità io lo chiamo *uomo* ,,.

A formar dunque questo decreto, è necessaria una idea generale ed astratta, cioè non determinata a numero particolare com'è quella che si usa nell'imposizione de' nomi proprj.

Concludiamo: se si pretende che un nome proprio sia trapassato ad esser comune, pur coll'essersi applicato successivamente a più individui, io distinguerò in questo modo: O quel nome s'è applicato a più individui rendendosi proprio di ciascuno, e in tal caso non s'è formato con ciò un nome comune, e quindi non si è ancora spiegata la formazione de' nomi comuni: ovvero il nome proprio applicandosi a più individui, ha cangiato significato, e in luogo di significar l'individuo stesso come faceva a principio, egli è passato ad indicare la specie sua, cioè gl'individui, mediante una comune loro qualità; e in tal caso resta a spiegare come questo passaggio sia avvenuto, come lo spirito umano abbia mutata l'idea che prima annetteva a quel vocabolo, ed all'idea d'individuo sia venuto sostituendo l'idea di una qualità comune a molti individui: e quindi com'egli abbia potuto trovare questa qualità comune, che sia questa qualità dalla mente pure allor percepita o nominata; in somma si rimettono in campo tutti que' problemi antichi della metafisica, i quali colla narrazioncella elegante dello Smith e

dello Stewart si ricopriano bensì di un velo, e rimuoveansi dall'attenzione de' giovanetti lettori; ma non si rendeano per questo meno necessarj in se stessi alla spiegazione delle idee, meno difficili, nè si presentava di essi alcuna soddisfacente soluzione.

Laonde è impossibile spiegare la formazione de' nomi comuni e render ragione delle idee di genere e specie, col supporre che nell'uomo non v'abbia altra facoltà che quella di percepire gl'individui, come procaccia di fare lo Smith, e lo Stewart; tutti affaccendati a far credere, che il nome proprio si cangi in un nome comune da sè, quando si applica successivamente ad un certo numero d'individui, e che il nome comune non rappresenti per tal modo che una pura collezion d'individui, non so poi di qual numero, se basti di due o di tre o di quattro, o se ce ne voglian di più; perciocchè di questo non parlano, e di ciò fanno bene; conciossiachè il nome comune è pur da se applicabile a tutti gl'individui possibili di una data specie, senza numero alcuno; chè gl'individui di una data specie, cioè forniti di una data qualità, possono sempre indefinitamente aumentare, e non trovar fine il loro aumento.

E perchè s' intenda via meglio a quanto

falsa supposizione (1) s'appoggia lo Smith, quand'egli s'avvisa, che un nome proprio diventi comune immantinente che s'applica a più individui, si osservi anche questo assurdo che di ciò consegue. Se applicando un nome proprio a più individui, egli diventa con ciò comune; ogniqualvolta s'applichi ad un individuo di più, a cui innanzi non era applicato, egli diventerà più comune: che è quanto dire, segnerà una specie più estesa di cose: il che si vede a principio falsissimo. Così se il nome Pietro sarà imposto a

(1) Questa sentenza i nostri filosofi non si danno punto cura di provarla: essi la suppongono ammessa da' loro lettori. Il loro ragionamento è il seguente. " Il nome comune „ è quel nome che s'applica a più individui. Dunque per „ inventare un nome comune basta che un nome proprio „ s'imponga a più individui: egli è fatto comune „. La prima supposizione è quella che tragettano come certa: il resto è tutto provato *se la maggiore è certa.* Con questo loro metodo si può ir molto innanzi, si può giungere dove si vuole. Volete voi provare qualche vostra strana teoria? abbiate l'avvertenza di formare a principio una proposizione che implicitamente contenga quella vostra teoria: poi dichiaratela cosa certa, o supponetela ammessa, o se vi vien meglio, sottintendetela nel vostro ragionamento. Indi analizzatela, tirate da essa espressamente la vostra dottrina di cui ella è già gravida: voi avrete provato facilmente in tal modo l'assunto: poichè fino dal principio avete destramente fatto suppor vero ciò che v'importava di provare. Il metodo è comodissimo.

due figli, egli, secondo lo Smith, sarà già forse divenuto un nome comune; ma se sarà imposto a tre o quattro, sarà ancora più comune; e se a cinque, sei, sette e via così, più ancora.

Certo, chi voglia abusare del significato di *nome comune*, la cosa può esser come si afferma: può benissimo dirsi, in un senso, *comune* a quel *nome proprio* che s'applica ad una *collezion* d'individui singolarmente presi, cioè a quei tre, quattro o più, che vengono ad aver comune il nome di Pietro; ma quel nome non è *comune* nel senso che segni una specie od un genere di cose, nel qual senso lo prendono i grammatici, e tratta il nostro discorso; perciocchè noi cerchiam di spiegare in che modo si formino le idee di *specie* e di *genere*. Il *nome comune* nel primo significato certo si fa più comune, più che sono gl'individui a cui si applica successivamente: ma il nome comune preso nel significato in cui lo piglia il nostro ragionamento, è comune fino a principio, e non si rende più comune coll'applicarlo ad un maggior numero d'individui; perciocchè egli di sua natura appartiene già a tutti gl'individui possibili di quella specie, nè più nè meno. Prendasi il nome uomo, s'applichi successivamente ad uno, due, tre, dieci, cento, mille uomini: significa egli per questo altro che uomo? diventa egli perciò più comune che di-

nanzi non era? già innanzi egli segnava non una collezione limitata, ma tutti gli uomini che sono e che saranno o che esser mai possano singolarmente presi, cioè tutti quegli enti a cui conviene l'umanità, quantunque sieno questi in qualunque luogo, in qualunque tempo, anche nella sola mente concepiti.

Dall'ingegno de' filosofi io appello al buon senso di chicchessia: perocchè i primi, impegnati in un sistema, negano veder ciò che tutti veggono, temendo troppo la conseguenza d'una ingenua confessione, il rovesciamento delle loro opinioni; e qualsiasi persona anche volgare, a cui sovvenga il buon senso, può pronunciare in una materia di suo diritto e di sua capacità, cioè nel senso annesso alle parole, che non è proprietà de' filosofi, e fortunatamente non può esser tosto da' loro cavilli alterato. Scelgo la parola *uomo*: qualunque altro nome comune sarebbe il medesimo. E dimando: colla parola uomo dicesi forse un determinato numero d'individui, ovvero ha ella questa parola congiunto un valore applicabile ad un numero d'individui indeterminato e indefinito, a tutti gli enti che hanno l'umanità, che si pensano poterla avere?

Ora se il nome comune, nel significato che a lui dà l'uso, racchiude l'idea della possibilità di al-

tri individui, resta a spiegarsi che cosa sia questa indeterminata *possibilità* che si annette a' nomi comuni: come in noi nasca una sì fatta idea che tanto estende il significato della parola, quanto è esteso questo nostro concetto di possibilità.

E che noi annettiamo al significato de' nomi comuni l' idea della possibilità degl' individui di quella specie, che il nome esprime, è un fatto: e quest' idea di possibilità è un' idea generale, anzi di tutte la più generale; non ha essa che fare cogl'individui; essa è quella che rende noi atti a pensarne un numero sempre maggiore.

Immaginiamo degli enti a' quali mancasse la potenza di pensare questa possibilità di che noi parliamo, e che perciò non fossero atti a percepire se non un dato numero d' individui. In questa specie singolare di enti noi potremmo immaginare una gradazione lunghissima nella loro forza di percepire; giacchè potremmo supporre che alcuni di essi non fossero atti a percepire che cinque individui: altri giungessero a dieci, ma non a più: altri ancora a cento, altri a mille, a mille millioni, e così discorrendo. Tutti questi nulladimeno sarebbero determinati a percepire un determinato numero d' individui esistenti, ma nessuno sarebbe pur capace di estendersi alla possibilità d' altri individui sopra quel numero. Confrontiamo ora a cotale spe-

cie di esseri, l'intelligenza umana. L'uomo non percepisce solo un numero determinato d'individui esistenti, cinque, dieci, cento, mille ecc.; al numero d'individui ch'egli percepisce, sa sempre aggiungere con una intellezione a lui naturale il concetto di tutti gl'individui possibili, il che è troppo più. Ora quella specie di esseri che abbiamo immaginata, non potrebbe mai altro, che inventare nomi proprj: l'uomo all'incontro può inventare nomi comuni, perch'egli può pensare in generale agl'individui anche meramente possibili. Se quella prima specie di esseri volesse segnare con un solo nome ciascuno di quel numero determinato d'individui ch'ella conosce, potrebbe farlo; ma non avrebbe con ciò che accomunato a molti individui un nome proprio, nessun nome comune avrebbe formato: l'uomo all'opposto può formare un nome comune; perciocchè egli può dare un nome a degli esseri, in quanto egli li ravvisa dotati d'una qualità comune; egli può impor loro questo nome, come dicevamo, perchè 1.° egli ha la facoltà di fissare la sua attenzione sopra una qualità dell'individuo di tal natura, che può essere partecipata da altri individui; 2.° perchè egli ha la facoltà di conoscere questa possibilità: la possibilità cioè che quella qualità sia partecipata da altri individui indefiniti di luogo e di tempo.

Al *nome comune* adunque si aggiungono le seguenti idee: 1.° l'idea di una *qualità*, 2.° l'idea dell'*attitudine* che ha questa qualità d'esser partecipata da un individuo, 3.° l'idea della *possibilità* che questa qualità sia partecipata da individui di un numero indefinito. Tutte queste idee sono comprese nell'idea di *specie* e di *genere* che sono dal nome comune supposte; perchè il nome comune esprime la *specie* ed il *genere* che si forma mediante una *qualità* che si conosce poter esser comune a più individui di numero indefinito.

Che resta a dire? che il ragionamento di Smith non rende alcuna ragione del modo onde l'uomo si forma le idee di generi e di specie. Ridotto a poche e chiare espressioni quel ragionamento si riduce al seguente: " L'uomo rende comuni ,, i nomi proprj applicandoli successivamente a ,, più individui. Questi nomi applicati a più in- ,, dividui sono quelli che formano nella sua men- ,, te le specie ed i generi ,,.

Sebbene nel fatto stesso ci abbia del falso, tuttavia concediamo il fatto. Rispondiamo: Il semplice applicare il nome proprio a più individui non è ciò che lo rende nome comune. Per cominciare ad esser comune, egli dee cangiare il suo valore, cioè dee cessare dal segnare gl' individui con ciò che forma la loro individualità, e

cominciare a significarli per qualche loro qualità comune. A questo richiedesi una operazione interna dello spirito; perchè non è se non lo spirito che possa cangiare il significato d'una parola. Ma lo spirito non può cangiare il significato di quel nome se non 1.° rivolgendolo ad indicare una qualità comune, mentre prima indicava l'individualità; 2.° annettendo a quella qualità l'idea che quella qualità possa parteciparsi dagli individui indefinitamente.

Non è adunque il nome comune che tien luogo di tali idee nella nostra mente; sono queste idee, che fanno il valore del nome, o sia è per queste idee che lo spirito trasforma il nome da proprio in comune.

Dunque quando s'è raccontato che l'uomo ha prima i nomi proprj, e che poscia questi diventan comuni, non s'è ancora spiegato come l'uomo forma i generi e le specie; perocchè i nomi non diventano comuni se non per un atto dello spirito che li ordina a significar cosa di cui egli ha idea: egli non può adunque inventar de' nomi comuni senza ch'egli non abbia già formati i generi e le specie delle cose.

Digitized by Google

ARTICOLO XIII.

CHE FORMA PRENDA LA DIFFICOLTA' DA NOI PROPOSTA NE' RAGIONAMENTI DI SMITH E DI STEWART.

E se vero è quanto fin qui fu per noi ragionato, rimane salda nella teoria di Smith e di Stewart, e non punto vinta la difficoltà che noi abbiam proposta a principio.

Nell'argomento presente, in cui cerchiamo in qual modo lo spirito si formi le idee generali, ossia le idee di specie e di genere, ella prende questa forma: " l'uomo non può formare un genere od una specie senza l'idea di una qualità comune; e l'idea di una qualità comune non può formarlasi senza un giudizio. Ma un giudizio suppone l'idea di una qualità comune, l'idea di una di quelle classi che si chiamano generi o specie. Come dunque è possibile che noi formiamo un primo giudizio, se tutte le idee delle qualità comuni, che è quanto a dire le idee generali, sono acquisite, e non ce n'ha alcuna d'ingenita nel nostro spirito? ,,

ARTICOLO XIV.

IL SISTEMA DE' NOMINALI NON SODISFA ALLA PREDETTA DIFFICOLTA'.

Lo Smith e lo Stewart, come tutti i *Nominali*, sono ricorsi a negare l'esistenza delle idee generali, e a sostenere che le idee generali non sono che delle *parole*, per non sapere in che modo strigare questa matassa, cioè per non saper definire che altro esser possano queste misteriose idee generali, e come lo spirito le si formi.

Veramente quando si cerca di spiegare la formazione delle idee generali, si dà sempre dentro in quella difficoltà che noi abbiam presentata. Molti de' moderni filosofi non veggendo come salvarsi da questa specie di sirte della filosofia, cercarono persuadere a se stessi, ch' ella non fosse che una chimera; e quindi, come dice lo Stewart, " ciò che gli antichi hanno riputato uno de' più ,, difficili problemi della metafisica, avea una ,, soluzione semplice come quella data dallo ,, Smith ,, .

Ma questa maniera di declinare la forza della difficoltà, non è un trionfare della medesima; perciocchè le parole non possono tener giammai il luogo delle cose, nè i nomi comuni supplire

alle idee generali; anzi lo spirito umano non può formare una parola generale, ossia un nome comune, se non avendo già prima in se stesso l'idea generale a quel nome rispondente.

Il che sembra così manifesto che nulla più: ma qual cosa è così manifesta che non sia negata apertamente da' filosofi, se a loro non piace?

E poichè il numero de' Nominali moltiplica oggidì, lusingando se stessi d'aver trovato un effugio così facile ad una difficoltà così grave; non saranno gittate quelle parole che io qui aggiungerò a dimostrar più chiaramente, come le ragioni onde lo Stewart cerca di corroborare la opinione sua, sono pure fallacie, e tutte peccanti di petizion di principio.

ARTICOLO XV.

ONDE SIA VENUTO L'ABBAGLIO PRESO DA STEWART.

Parole che non abbiano al tutto nessun significato, sono nudi suoni ed inutili; non possono servire di alcun mezzo o istrumento al discorso: questa proposizione sembra chiara come il sole.

Ora le parole generali, o i nomi comuni non significano individui determinati: dunque o debbono significar nulla, o debbono significar delle idee generali.

Digitized by Google

Questa sola ragione avrebbe potuto condurre il sig. Stewart a vedere, com' ella sia cosa al tutto impossibile il supporre che non esistano idee generali, e che le pure voci tengano il luogo di quelle, sicchè ciò che comunemente si chiama idea generale, altro non sia che una parola. Questo argomento è così semplice e così concludente, che è difficile a comprendere come sia sfuggito all' acuto scozzese.

E volendo poi conghietturare come gli possa essere ciò avvenuto, parmi di vederla in questo. Egli trovò un modo di parlare, col quale descriver l'uso che noi facciamo delle parole generali senza pronunziar mai questi vocaboli *genere*, *specie*, *idee generali*: ed essendogli così riuscito di eliminare dal discorso questi vocaboli, diedesi a credere che gli sia riuscito altresì di render superflue e inutili le idee che a que' vocaboli si congiungono.

Ecco com' egli spiega l'uso de' termini generali: " Quando noi parliamo di concepire o di
,, comprendere una proposizione generale, noi
,, con ciò non intendiamo dir altro, se non che
,, per l'abitudine del linguaggio noi sappiamo
,, che ci è possibile di sostituire a nostra volon-
,, tà ai termini generali della proposizione, i no-
,, mi di certi individui che questi termini segna-

,, no (1) ,,. Con che ci sembra che volesse dire: Non è necessario che noi ai termini abbiamo annesse delle idee generali; ma basta che abbiamo contratta l'abitudine di sostituire a' medesimi que' dati individui. Per ispiegare adunque come noi formiamo i ragionamenti generali, basta che noi 1.° sappiamo concepire degl' individui, 2.° abbiamo delle parole, alle quali siamo abituati di sostituire a nostro grado certi individui. Ecco, diss'egli, come le parole tengono luogo delle pretese idee generali.

ARTICOLO XVI.

PETIZIONE DI PRINCIPIO CHE SI TROVA NEL SISTEMA DI STEWART.

Ma in questo discorso s'inchiude, come diceva, una petizion di principio.

E per dimostrarlo, così ragiono: In che modo potete voi contrarre sì fatta abitudine? Onde derivate voi l'abitudine di sostituire a quel dato termine generale non già qualsiasi individuo, ma pur certi, disegnati e determinati da quel termine? Per esempio, al termine *uomo* voi non sostituite mai il significato di bestie, o di pietre, ma

(1) *Élémens de la Philosophie*, Ch. IV, Sect. III.

sempre quello unicamente d'individui della specie umana? onde avviene che la vostra abitudine d'usare la parola uomo, sia determinata a quella classe di cose e non ad altre? È forse ciò per una virtù intrinseca della parola materiale, la quale non ci permetta di applicarla se non a certi e determinati individui? Mai no; poichè fra la parola materialmente presa e gl'individui ch'ella significa, non si dà alcuna necessaria connessione. La parola è un puro suono: ella ci richiama ben sovente alla memoria cose che non sono suoni, e che non hanno a far nulla co'suoni. Vorrei sapere qual relazione abbia quel suono che costituisce la parola *uomo*, con quest' essere ch'ella segna. Un tale rapporto non può esser che quello che stabilisce il nostro spirito fra la parola e la cosa.

Rapporto arbitrario, direte voi; siamo d'accordo sotto un aspetto: se col nome uomo piacesse significare gli animali in genere, e a dargli questo significato convenisse insieme una società qualsiasi, que' sozj s'intenderebbero fra loro usando la parola *uomo* a significar ciò che noi chiamiamo ora *animale*, come noi c'intendiamo usandola in senso più ristretto.

Or bene: lo spirito è quello che stabilisce e ferma che ad un dato nome comune si possano so-

stituire certi individui, e non altri, ma pur quelli. Qui sta il nodo: io domando, in che modo lo spirito può stabilire che ad un termine generale si possano sostituire questi individui anzi che quelli, nè si possano sostituire altri ma questi soli? Forse determinando e assegnando a quel termine un numero fisso d'individui? Certo che ciò può essere: se si facesse la convenzione che tre uomini, Pietro, Paolo, Andrea, sieno chiamati con un nome sì fatto che ad esso non si possa sostituire se non uno di questi tre individui. Ma o questo nome non sarebbe generale, ma un mero nome proprio, come dando a ciascuno de' tre un nome intieramente arbitrario; ovvero s'egli fosse un nome comune, per esempio convenendo che s'intenderà un d'essi quando diciamo l'*amico*, questo nome si usurperebbe in luogo del proprio per un patto; e in tal caso resterebbe a spiegare due cose in vece d'una, cioè 1.° com'egli sia nome comune, 2.° com'egli si possa usare in luogo d'un nome proprio. In somma si tratta d'indicare il modo, onde lo spirito umano annette certi individui ad uno di que' nomi che si dicono nomi comuni; e questa difficoltà, qualunque supposizione si faccia, non si può evitar mai. Ai nomi comuni, come abbiam detto più sopra, non si tratta di sostituire certi individui numerati e determinati innanzi.

Se di ciò solo si trattasse, noi non avremmo bisogno che d'una associazione d'idee, o di una semplice reminiscenza, la quale all' udire di quel suono risvegliasse in noi l'uno di que' due, tre, cinque, dieci individui determinati, a contrassegnare i quali noi l'abbiamo disegnato. Tutto all' opposto di ciò è ne' nomi comuni: perocchè a questi non si tratta già di sostituir colla nostra mente un individuo a noi noto, e da noi peculiarmente distinto e preso in mira: un individuo scelto precedentemente fuor da un numero determinato di cose cognite; trattasi anzi di sostituire un individuo preso da un numero indefinito di cose a noi non cognite per esperienza che di quelle abbiam fatto, anzi nè pure da individui esistenti, ma da individui possibili.

E fate ragione, al termine generale di cavallo non è già necessario che noi sostituiamo uno de' cavalli da noi veduti, nè anche uno de' cavalli esistenti; possiamo sostituire a nostro grado un cavallo che non esiste, composto dalla immaginazione nostra colle forme de' cavalli veduti. Ma quando anche noi fossimo pur costretti di sostituire al vocabolo cavallo uno de' cavalli esistenti, non sarebb' egli indifferente che noi sostituissimo al medesimo l'uno o l'altro di essi? Ora se ciò è indifferente, perchè è egli indifferente?

Forse che noi abbiam veduti l'un dopo l'altro individualmente tutti i cavalli che esistono, e relativamente ad ognun di essi abbiam fatto una particolare convenzione di chiamarlo *cavallo*? Non per questo certamente: che se ciò fosse, troppo noi avremmo avuto che fare nell'imporre a tante bestie il nome, nè gli altri uomini avrebbero avuto il tempo o la pazienza di stringer con noi tante convenzioni: massime che non il solo vocabolo di cavallo è lor necessario, ma il conversare umano esige altri innumerevoli nomi che segnino le differenti specie delle cose; e troppo gran noja e fastidio sarebbe il dover nominar gl' individui uno ad uno per poter avere un nome comune, sicchè al suono di esso si potesse nella mente nostra sostituire uno di quegli individui. Senza di che, grande sciagura sarebbe pur questa, che nascendo o formandosi de' nuovi individui, non si potrebbero nominare co' nomi dati ai primi: e gli uomini non potrebbero far altro al mondo, che dare il nome alle individue cose, delle quali vorrebbe riuscire loro pur forte e lunga faccenda a farne un perfetto inventario.

Laonde egli è al tutto da dire, che i nomi comuni non sono fatti in questo modo; e che lo spirito umano non annette punto ad essi un dato numero d'individui passati in revista l'un

dopo l'altro; ma bensì che annette a' medesimi una specie d'individui, cioè a dire tutti gl'individui possibili aventi una qualità comune: e perciò che al nome comune, ov'egli si usa, vengono sostituiti individui, ma 1.° non presi a caso; perciocchè in tal modo non ci sarebbe più distinzione di specie e di genere; 2.° non per fatte convenzioni risguardanti particolari individui, il che sarebbe un andare nell'infinito. Ma si sostituiscano gl'individui al nome comune 1.° dietro il tenore d'una regola generale consistente in vedere, se gl'individui posseggano quella qualità comune, a cui quel nome comune si riporta, 2.° e non già individui noti, o individui esistenti, ma individui puramente possibili, cioè qualunque individuo pensar si possa fornito di quella qualità comune.

Di che avviene che al solo presentarsi innanzi quell'individuo, sebbene prima nei punto nol conoscessimo, tuttavia di subito ci accorgiamo ch'egli ha il suo nome stabilito e fermato dagli uomini, avanti ch'egli pur sia venuto ad esistere; perciocchè egli ha quella qualità che il mette fra quegli individui a cui è stato quel nome assegnato.

È vano adunque quel ripiego dell'abitudine di sostituire, a cui ricorre lo Stewart; perciocchè

l'abitudine di sostituire a que' tali nomi quelle date cose, è nulla per le cose meramente possibili, e per quelle che ancora non sono individualmente note a cui pure la mente dell'uomo si distende.

Il perchè quando lo Stewart afferma, non esser bisogno delle idee generali, e bastare che noi sappiamo sostituire que' dati individui a' nomi comuni ov' essi vengono profferiti, altro non fa che pugnare seco medesimo, affermando ciò che ha negato: perciocchè saper sostituire que' dati individui a' nomi comuni, viene al medesimo che aver le idee generali; non potendosi far quello, senza aver queste: poichè non saprebbesi senza di queste, quali fra tutti gl' individui sostituir si debbano ai nomi comuni. Bisogna dunque che prima la mente distingua le specie ed i generi degl' individui, perchè poi ella sappia a quel dato termine sostituire gl' individui di quella data specie, e non altri, e a quell' altro termine sostituire gl' individui di quell' altra specie senza più: e perchè questi individui di diverse specie ella sappia distinguere sì come appartenenti anzi ad una che ad altra, e ciò sappia fare prima ancora ch' ella sappia nominarli: conciossiachè ella saprà come si chiamino allora solo ch' ella saprà a che specie appartengano. Se un fiore mi rimane coperto dall' erba, io non so ancora applicargli la parola

fiore: ma tostochè egli mi si scopre, io il veggo e so che appartiene a quella specie di cose che chiamansi fiori.

ARTICOLO XVII.

ALTRO ABBAGLIO PRESO DA STEWART.

Lo Stewart prese un abbaglio simile a quello che veniamo or ora di notare, là ove espone in quest'altro modo il suo pensiere. " Considerando
,, sotto questo punto di vista il processo della ge-
,, neralizzazione, si vede ad un tratto che l'*idea*
,, considerata dagli antichi filosofi come forman-
,, te l'essenza di un individuo, non è altro che
,, la qualità particolare (o una collezione di qua-
,, lità) per la quale egli somiglia ad altri indi-
,, vidui della stessa classe, e in virtù della quale
,, a lui si applica il nome generico. Egli è per-
,, chè possiede questa qualità, che l'individuo
,, porta il nome del genere, e perciò è questa
,, qualità che si può dire essere a lui essenziale
,, nella classificazione che lo comprende sotto un
,, certo genere particolare. Ma come ogni classi-
,, ficazione è fino a un certo punto arbitraria,
,, non si può conchiudere da tutto ciò che questa
,, qualità generica sia più essenziale all'esistenza
,, d'un individuo di molte altre qualità riputate

,, accidentali. In altre parole, e per parlare la lin-
,, gua della filosofia moderna (1), questa quali-
,, tà costituisce la sua essenza nominale e non
,, già la sua essenza reale (2). ,,

Chi esamina questo passo, facilmente vi conosce lo stile d'un uomo dubbioso di ciò che dice, e titubante ne' passi suoi; d'un uomo che non avendo chiara prova del suo sistema, cerca di sostenerlo con un ragionamento tutto pieno di *presso a poco*, perchè al lettore dieno modo di credere avervi una connessione fra le idee anche dov'ella non v'è.

Diam mano alle ultime parole del passo citato: osservo, che il dire " quella qualità costi-
,, tuisce la sua essenza nominale e non la sua es-
,, senza reale ,, suppone che vi sieno due essenze in luogo d'una, e perciò ammette più di quello che vuole negare.

Ma non sarò troppo sottile esattore dell'uso delle parole: dimanderò, se per *essenza nominale* egli intenda una parola, come pare al modo di esprimersi in altri luoghi, ed allo scopo del suo ragionamento, che è quello di mostrare esser nulle le idee generali.

(1) Povera filosofia moderna se questa è la sua lingua!

(2) *Élémens de la Philosophie de l' esprit humain*, Ch. IV, Sect. II.

Se colla espressione *essenza nominale* non intende una mera parola, ma qualche cosa di reale, tutto il suo ragionamento è vano; poichè in tale caso i termini generali esprimerebbero qualche cosa di reale, e non sarebbero mere parole.

Ora nel passo che noi abbiam riferito egli stesso ce lo confessa; perciocchè chiama *essenza nominale* una qualità posseduta realmente dall' individuo, e ci soggiunge: " egli è perchè possie- ,, de questa qualità che l' individuo porta il no- ,, me del genere ,,. Se questa qualità fosse nulla, l' individuo non potrebbe possederla nè ricever da lei il nome del genere. Di più, lo Stewart stesso accorda allo spirito umano la facoltà di pensare una qualità d' un individuo senza pensare alle altre che pur entrano a formar l'individuo. Ecco il luogo. " La classificazione dei differenti oggetti sup- ,, pone la facoltà di fare attenzione ad alcuna ,, delle loro qualità senza fare attenzione a tutte ,, le altre (1) ,,.

Dunque egli ammette 1.° che le singole qualità degl' individui sieno qualche cosa di reale; 2.° che noi abbiamo la facoltà di considerarle sole e divise perciò dagl' individui stessi, giacchè il

(1) *Élémens de la Philosophie de l' esprit humain*, Ch. IV, Sect. I.

considerarle sole non è altro che il considerarle prescindendo da tutto ciò con che esse coesistono; 3.° che lo spirito nostro, quando considera queste qualità sole ed isolate, ha un oggetto reale della sua azione perchè queste qualità sono reali.

Pigliamo a considerare le qualità dei corpi: queste qualità sono il colore, il sapore, l'odore, la sonorità, l'estensione, la durezza, la fluidità ecc. Ora, non entrando noi per ora nella questione dell'esistenza de' corpi, ma supponendoli, collo Stewart medesimo, reali, abbiamo qui altrettante qualità reali, altrettanti oggetti reali del nostro pensiero, secondo i principj stessi dello Stewart. Dunque i nomi di queste qualità, cioè le parole di *colore*, *sapore* ecc., tutti nomi astratti, esprimono anch'essi qualche cosa di reale: non sono dunque meri nomi, ma hanno qualche cosa che realmente loro corrisponde, hanno cioè queste qualità checchè esse sieno nelle cose. Se le parole astratte, come il colore, il sapore ecc. de' corpi, non sono meri nomi, ma hanno qualche cosa di reale che significano, viene di ciò che qualche cosa di reale significhino anche i nomi comuni, e appellativi, quali sarebbero *colorato*, *saporito* ecc., *corpo*, *uomo* ecc.; perciocchè questi non sono che de' nomi significanti " ciò che ha il colore ,, " ciò ,, che ha il sapore ecc. ,, " ciò che ha la corpo-

,, reità ,, " ciò che ha l'umanità ecc. ,, I nomi comuni adunque non sono mere parole prive di ogni oggetto reale che a loro risponda, ma, secondo gli stessi principj dello Stewart, significano qualche cosa di reale.

ARTICOLO XVIII.

SI NOTANO ALTRI ABBAGLI DELLO STEWART, E SI MOSTRA VIE PIU' L'INSUFFICIENZA DEL SUO SISTEMA A SCIOGLIERE LA DIFFICOLTA' PROPOSTA.

Lo Stewart qui ci può soggiungere: io non posso negare, che gli astratti ed i nomi comuni non indichino qualche cosa di reale; e se l'ho detto in qualche luogo, fu una mera inesattezza di parlare; ma sostengo che questa cosa reale che indicano, non è che " la qualità particolare, o una collezione ,, di qualità, per la quale un individuo somiglia ad ,, altri individui ,, : dunque essa è nulla di generale, è tutta cosa particolare: quella qualità non è che negl'individui; ed essendo negl'individui, è sempre individuale.

Io certo non rimetterò in campo la questione che faceva Platone, se le qualità astratte avessero un'esistenza fuori delle menti, distinta dagli oggetti stessi: ciò non servirebbe nulla al mio scopo. Accordo di buon animo al signor Stewart, che le

qualità di cui parliamo, non hanno esistenza fuori dello spirito nostro se non negli stessi individui. Ma egli parimente a me accordò, che il nostro spirito può considerarle e le considera separate dagli individui, e come se queste qualità sole esistessero: egli è un fatto, su cui non può cadere alcun dubbio.

Ora di qui io così conchiudo: se il nostro spirito considera le qualità in separato dagl'individui, egli ha un oggetto immediato generale della sua attenzione, poichè una qualità separata dall'individuo è un oggetto generale indipendentemente al tutto dal vocabolo onde si esprime.

Se mi riuscirà di dimostrare quest'ultima asserzione, io credo che ne verranno le seguenti conseguenze: 1.° che il nostro spirito può avere un oggetto generale, 2.° che a questo oggetto generale può imporre un nome, e 3.° che quindi vi sono de'nomi i quali esprimono idee generali, e non sono mere parole vòte di senso, o pur parole a cui per una cieca abitudine noi sostituiamo certi individui.

Quando io dico che una qualità considerata in quel modo che può considerarla il nostro spirito, cioè in separato dall'essere, è generale, non voglio dir altro se non ch'io la posso concepire in un indefinito numero d'individui: è il poter da noi

pensarsi in un indefinito numero d' individui, o l'esser essa generale, o l'esser comune, è il medesimo nel senso in cui si sogliono adoperare dai metafisici queste parole.

All' essere generale di una qualità, corrisponde l'essere particolare: il che non vuol dir altro se non il non potersi pensare comune a più individui, ma fissa e propria di un individuo solo. L'individualità dell' ente è poi ciò che rende particolare la qualità comune: e per questo, fino che le qualità non si pensano da noi come esistenti in un individuo determinato, esse ci rimangono comuni; cioè noi le pensiamo per sì fatto modo, che rimane in nostro arbitrio immaginarle annesse ad uno o ad altro individuo fino che con uno individuo non le abbiamo congiunte: congiunte poi coll' individuo, sono individualizzate anch'esse per lui, e quindi si dicono particolari: sicchè la bianchezza, la grandezza ecc. di un corpo non è la bianchezza, la grandezza di un altro corpo.

Laonde se una qualità è particolare solamente in quanto realmente esiste in un individuo; e se, come abbiam detto, il nostro spirito ha la facoltà di considerarla senza considerarle aggiunto un individuo a cui appartenga; ciò che è conceduto dallo stesso Stewart; quindi io conchiudo, il nostro spirito ha la facoltà di considerarla

come meramente possibile, senza pensar pure, ch'ell'abbia una reale esistenza in qualche individuo; ciò che il dottor Reid chiama semplice apprensione, e il professor Stewart sembra chiamare *concepimento*. Il che se è indubitato; se il nostro spirito può pensare alla bianchezza, non già come cosa realmente esistente, ma come meramente possibile; dico che l'oggetto del nostro spirito in tal caso è generale: nel senso che i metafisici danno a questa parola; perciocchè questa bianchezza non è annessa a verun individuo, ma è una bianchezza che noi concepiamo tale, che può essere ricevuta da un numero indefinito d'individui: per sì fatto modo, che, se noi avessimo la facoltà di creare, potremmo realizzare quella bianchezza, dietro l'idea che n'abbiamo, in un numero indefinito di corpi tutti di color bianco.

E perciò questa bianchezza concepita nella nostra mente, non è già un mero nome, come sembra volere lo Stewart, e nè pure ella è alcuna di quelle bianchezze che noi abbiamo veduto esistere realmente ne' corpi bianchi caduti sotto i nostri sguardi.

Non è alcuna di quelle bianchezze realmente esistenti ne' corpi bianchi da noi veduti, perciocchè tutte quelle bianchezze erano bianchezze particolari, e le bianchezze particolari, come

abbiamo detto, sono nell' individuo per sì fatto modo, che non si possono trasportare da un individuo all'altro, o per dir meglio, accomunare a più individui nè pur col pensiero.

Perocchè come potrei io concepire un modo di trasportar la bianchezza di un corpo bianco in un altro corpo bianco, senza privare il primo della sua bianchezza? Il corpo bianco di cui parliamo, o ha una sola superficie bianca, ed il resto è tutto d'altro colore; o è tutto bianco, come il gesso, il quale anche per esser friabile lascia la propria bianchezza sugli oggetti co' quali si soffrega. Or si consideri la differenza che passa fra il render bianchi i corpi mediante quella bianchezza realmente esistente in un individuo, e il renderli bianchi mediante l'idea della bianchezza generale che è, come io sostengo, nella nostra mente.

In 1.° luogo, un corpo non può comunicare altrui la bianchezza propria quantunque sia bianco, s'egli non è friabile, ma ha le parti sì dure che non possano lasciar andare facilmente que' briccioli bianchi che vanno a coprire d'un velo bianco la superficie del corpo da colorire. All'incontro quegli che avendo la possa di creare, crea de' corpi forniti della bianchezza, dando loro questa qualità, non la trae egli che dall' idea del bianco che nel suo spirito ha presente, la quale

idea non abbisogna d'esser friabile nè d'avere altra qualità per essere comunicata a'corpi. 2.° Se il corpo bianco, che vuol dar della sua bianchezza altrui, non ha che un po' di superficie di bianco, egli priverà se stesso di quella leggera intonacatura di colore dandola altrui: all'incontro ove lo spirito intelligente di cui parliamo, possa crear d'un tratto de'corpi bianchi quali egli li concepisce possibili, egli non scema o distrugge con ciò quella nozione che in se ha della bianchezza generale. 3.° Ove anche il corpo colorante sia friabile e bianco tutto, come il gesso, tuttavia egli non può render bianco un altro corpo senza ch'egli perda un legger velo bianco, che staccato da lui, viene soprapposto all'altro corpo che imbianca col suo contatto. Nella perdita di questo legger velo avviene che il corpo imbiancatore, sebbene resti bianco siccome prima agli occhi de'riguardanti, tuttavia non presenti loro quella bianchezza medesima che prima presentava; giacchè quella bianca superficie che prima vedevano i riguardanti, è passata in sull'altro corpo, ed il primo corpo ha scoperto un'altra superficie, candida siccome la prima, ma che pure non è la prima.

Di che si può cavare la conseguenza, che non si parla rigorosamente ove si dice che la bian-

chezza realmente esistente in un individuo si comunichi ad un altro; conciossiachè quando un corpo bianco imbianca col suo toccamento un altro corpo, non è punto una stessa bianchezza che a due corpi si comunica, nè una bianchezza che passa d'un corpo in altro, ma essendo quel primo corpo un aggregato di moltissime particelle, o corpicciuoli bianchi, questi si staccano e tolgono dalle pareti del primo corpo, e vanno a posarsi alle pareti del secondo, e così l'imbiancano, portando seco e non comunicando altrui la propria bianchezza; son essi che mutan di posto; non è un corpo che muta colore, come mostra nell'apparenza.

Di che è manifesto, che la bianchezza realmente esistente negli individui è per sì fatto modo particolare in quelli, ch'ella è al tutto incomunicabile; e sebbene i corpi che la posseggono, possano tritarsi e polverizzarsi, e il polverio che si stacca e parte da essi, mutar luogo, tuttavia non avviene mai che la bianchezza sola identicamente trapassi d'un corpo in altro.

All'incontro immaginando noi uno spirito capace di crear de' corpi bianchi, noi non lo possiamo già immaginare per forma ch'egli tolga e rada la bianchezza reale da' corpi, e quella comunichi ad altri corpi ch'egli vuol produrre; per-

ciocchè quella particolar bianchezza è incomunicabile; ma noi non potremmo pensarlo se non immaginando ch' egli desse l'esistenza a quelle bianchezze particolari sulla norma della bianchezza generale che nella sua mente contempla. 4.° Finalmente quand' anco un corpo bianco si supponesse comunicare con un altro la sua bianchezza, egli non potrebbe comunicarla con un numero infinito di corpi; perciocchè con questa comunicazione di sè egli verrebbe sempre più attenuandosi, e perdendo, per ogni corpo che imbianca, un leggero strato della sua sostanza fino a tanto che egli medesimo svanirebbe intieramente.

La qualità all' incontro della bianchezza che nella mente intelligente è percepita in un modo generale, rende atto questo spirito che noi pensiamo, a creare infiniti corpi bianchi senza ch'ella venga mai meno in lui, o senza ch' ella per questo si renda meno atta ad essere di bel nuovo realizzata in altri innumerevoli corpi.

Laonde la qualità della bianchezza che fa sì che uno spirito, pensandolo noi come fornito d'una forza creatrice, possa realizzarla in un numero indefinito di corpi bianchi, non è la qualità particolare ricevuta in un individuo: poichè dall' istante ch' ella si considera in uno individuo ricevuta, è di sua natura incomunicabile agli altri individui.

Nè si può già dire che uno spirito da noi immaginato fornito della facoltà di creare, dia a'corpi che crea, la bianchezza, senza bisogno ch' egli abbia in se stesso l'idea della bianchezza, bastandogli pure la forza creatrice; perciocchè la forza creatrice non lo determina a creare de' corpi piuttosto di un colore che d'altro; ed anzi essa non può pensarsi determinata a nulla creare, senza che un intelletto non le presenti gli oggetti i quali ella crei.

Medesimamente irragionevole cosa sarebbe il rispondere, che ove noi andiamo nell'ipotesi d'un ente creatore, non siamo più in caso di ragionare, perchè l'idea della creazione trascende il modo del nostro concepire, e le regole del nostro pensare; conciossiachè io non ho introdotto l'idea di uno spirito creatore se non per rendere la cosa più evidente, non perchè in questa supposizione insista il mio argomento. Al mio argomento è sufficiente trarre in mezzo un uomo che immagina de' corpi bianchi quant' egli vuole; io posso dimandare egualmente se la bianchezza immaginata da lui sia la bianchezza da lui veduta negl' individui; e parmi evidente, non esser quella, siccome è evidente non esser quella la bianchezza che un ente creatore comunicherebbe a de' corpi ch' egli creasse. La bianchezza veduta ne-

gl' individui è indivisibile da essi, ed è d'una natura individuale e incomunicabile; mentre la bianchezza che noi diamo colla immaginazione nostra a de' corpi possibili, è comunicabile indefinitamente.

L'evidente ragione che l'una di queste bianchezze non è l'altra, si è che mentre l'uomo sa d'un canto di percepire la bianchezza de' corpi bianchi, ogni qual volta li vede, e intende che quella bianchezza aderente a que' corpi è da essi inseparabile: egli è tuttavia conscio a se medesimo di poter immaginare altri ed altri corpi simili a quelli ch' egli ha veduto, bianchi pur essi.

Poniamo che un uomo avesse schierati innanzi alla sua immaginazione tutti i corpi bianchi da lui veduti nella sua vita. Or non potrebbe quest'uomo a tutti questi corpi bianchi veduti aggiungere colla immaginazione sua altrettanti corpi possibili, bianchi al paro di quelli ch'egli ha veduto? La bianchezza di questa schiera di corpi da lui immaginati e pensati aggiunti alla schiera di tutti quelli ch'egli ha realmente veduto, è ella, domando io, la bianchezza de' corpi veduti, o è un'altra bianchezza? La bianchezza de' corpi veduti non può essere, perch'essa è individuale; e abbiam supposto che tutti i corpi veduti sieno già presenti agli occhi di quest'uomo: oltre dunque

tutta la bianchezza veduta, il nostro spirito può concepir dell'altra bianchezza senza fine alcuno, e della bianchezza che non è reale ma solo immaginaria, solo pensata, giacchè qui non parliamo (si noti bene) che dell'oggetto del pensiero.

Se il nostro spirito fosse limitato a concepire o richiamare la bianchezza veduta da lui ne' corpi, egli non avrebbe, si può dire, altra facoltà, oltre il senso, che la reminiscenza de' fantasmi. Ma oltre la reminiscenza, ha, come tutti accordano, la concezione e l'immaginazione: e per fermarmi a questa seconda, ha la facoltà di moltiplicare al suo spirito degli esseri simili a' veduti in infinito a tutto suo grado. Egli è di queste facoltà che si dee render ragione, e non la si può rendere in alcun modo ove suppongasi collo Stewart, che il nostro spirito sia privo delle idee generali, cioè d'idee, che rappresentano qualità isolate dagl'individui, e della facoltà di poter attribuire queste qualità ad un numero indefinito d'individui possibili o sia pensabili (1).

(1) Il Galluppi e il Degerando, dopo le osservazioni di Reid, hanno cercato di combattere le idee prese nel senso in cui le prendevano gli antichi, cioè come *rappresentazioni degli oggetti*. Essi dissero che ammettendo questa definizione delle idee, non resterebbe nessun mezzo a conoscere la verità di esse, cioè la conformità fra l'idea e l'oggetto rappre-

Ora se il nostro spirito può pensare la bianchezza sola, come possibile in un indefinito nu-

sentato, e quindi lo scetticismo sarebbe inevitabile. " Le idee „ sono vere, dice Galluppi, non perchè son di accordo co- „ gli oggetti, ma perchè elleno agiscono immediatamente su- „ gli oggetti e li prendono. „ — " Nelle verità primitive, dice „ il sig. Degerando, le idee investono, prendono immedia- „ tamente gli oggetti: io gli accordo questa dottrina „ (*Critica della Conoscenza*, *T. I*, *facc.* 38, 31.)

Gli scolastici (l' ho toccato più sopra) avevano veduta la difficoltà, ed avevano detto che l'idea non era punto l'oggetto del nostro pensiero ma solo il mezzo, pel quale la nostra mente pensava l'oggetto (ved. la nota alla facc. 121); ma la soluzione degli scolastici, come ivi ho provato, presa nel senso più ovvio, non faceva che allontanar d'un passo la difficoltà, e non superarla. Lo stesso si può dire della teoria di Galluppi, e degli altri che ho accennato.

Per quanto sembri strana questa frase, che *le idee prendono ed investono gli oggetti esteriori*, io non vorrei rifiutarla dove io la trovassi necessaria.

Ma osservo in quella vece, che non basta sapere se le idee investono e prendono gli oggetti stessi, come si esprimono i nostri filosofi; bisogna sapere di più se questo è solo accidentale di alcune idee, o se è ciò che costituisce la natura stessa delle idee.

Se l'investire ed il prendere gli oggetti realmente esistenti è essenziale alle idee, ciò dovrà dirsi delle idee tutte: perocchè data una cosa, non può mai mancarle ciò che le è essenziale, mentre ciò che è essenziale a lei è ciò che forma la cosa stessa.

Se poi questo involgere e prendere che fa l'idea il suo oggetto realmente esistente, non è a lei che accidentale; in tal caso torna la questione di prima: perciocchè è necessario

mero d'individui possibili, e non è obbligato a pensare anche l'individuo determinato nel quale

di dimostrare 1.° che cosa è idea, 2.° come succeda a questa di prendere e involgere l'oggetto esistente: giacchè ella può essere senza di ciò, poichè questo è ad essa una cosa accidentale.

Ora io sostengo che le idee che abbiamo noi uomini, e delle quali solo qui tengo discorso, non possono esser tali che tutte involgano e prendano l'oggetto loro realmente esistente, e che questa loro unione col detto oggetto sia loro essenziale, per modo ch' esse non possano esistere senza di essa.

A provar ciò io adopero tutti quegli argomenti co' quali si mostra la diversità e indipendenza della nostra idea dalla cosa reale: per esempio, il bianco che io penso, è diverso e indipendente dal bianco reale d'un muro; e non solo dall' idea della bianchezza in genere, ma anche dall' idea di un muro pensato come individuale.

Sant' Agostino stabilisce questa distinzione fra l'idea e la cosa reale pensata colla mia idea in un modo simile. Egli osserva che se la mia idea involgesse e prendesse la cosa, ne verrebbe necessariamente che la cosa non si potrebbe mutare senza che si mutasse altresì l'idea che io ho della cosa. Così, io amo Paolo perchè lo credo virtuoso: egli potrebbe mutarsi senza che io lo sapessi e divenir malvagio, ed io continuare ad amarlo come prima. Io amo adunque Paolo qual è pensato dalla mia mente, e non Paolo qual è realmente esistente, o sia, che è il medesimo, amo questo Paolo in quel modo ch' egli è nella mia idea, e non come è in se: io non prendo dunque colla mia idea ed involgo lui stesso: se nella mia idea egli fosse sempre come è in se stesso, io non lo amerei più per la sua virtù: dopo, che egli si è reso realmente vizioso. Medesimamente all' opposto, io posso mutar l'idea che io ho

esso esista; e se perciò questa bianchezza possibile non è la bianchezza esistente ne' singoli individui

d'un uomo senza ch'egli muti punto; e crederlo tristo, mentre prima io per buono l'avea. In tal caso *in illo homine nihil mutatum est — in mente autem mea mutata est utique ipsa existimatio, quæ de illo aliter se habebat, et aliter habet.* (*De Trinitate* Lib. IX, C. VI). In somma se le nostre idee prendessero ed involgessero l'oggetto realmente esistente, esse avrebbero con lui una conformità necessaria: noi in tal caso saremmo infallibili; e per evitare lo scoglio del scetticismo, percoteremmo nel suo contrario dando alla mente umana l'infallibilità.

Ciò che si può dire adunque delle nostre idee, non è che esse involgano e prendano per se l'oggetto realmente esistente; ma solo che noi con esse crediamo di prenderlo e d'involgerlo con esse, quando a degli esseri realmente esistenti le riferiamo; ma che per esser poi certi che noi non c'inganniamo così credendo, abbiamo bisogno di una dimostrazione o ragionamento; il quale qual sia m'ingegnerò altrove di esporre.

Ora qui non aggiungerò che un' altra osservazione a chiarimento della questione che tocchiamo. Io domando: " il „ riferire che noi facciamo le idee nostre a cose realmente „ esistenti, questa credenza che la nostra idea involga e pren- „ da qualche cosa di realmente esistente, è ella cosa che „ appartiene all' idea? è un elemento che entra a formare „ l'idea stessa?

Io mi riserbo altrove a mostrare che l' *idea* è al tutto diversa dalla *credenza* che esista un ente reale rispondente all' idea: per modo che l'idea è perfetta ed intera anche senza questa credenza, nè questa credenza aggiunge nulla all' idea della cosa, ma solo aggiunge allo spirito nostro una credenza che non è un' idea; sicchè questo viene in cogni-

da noi veduti (perocchè per la definizione ella è una bianchezza pensata, rimovendo dal nostro pensier gl' individui a' quali appartiene realmente); io dico che questa bianchezza non è nè pure un mero nome. Sebbene ciò che prima ho detto relativamente a' nomi comuni, sembri sufficiente a dimostrar questo; tuttavia io credo prezzo dell' opera il provarlo di bel nuovo, giacchè la moderna filosofia pare tanto prona al nominalismo.

Se fosse un mero nome la bianchezza pensata, e non esistente in nessuno degli enti da noi veduti, noi, qualunque volta colla mente immaginiamo de' corpi bianchi senza nominarli, faremmo precisamente nulla: e pure chi si vorrà persuadere che il nostro spirito, ove immagina cose che non ha mai individualmente vedute, nè sentite, nè nominate, egli non faccia nessuna azione? Qual è quell' uomo che con dolci immaginazioni, benchè vane e chimeriche, non siasi alcuna volta confortato ne' mali suoi? e qual

zione dell' esistenza reale di un oggetto con un atto essenzialmente diverso da quello col quale egli ha l'idea. Per tal modo le operazioni dello spirito intelligente vengono ad esser due essenzialmente diverse: 1. quella colla quale egli ha l'idea di una cosa, 2. quella colla quale egli ha la credenza che a quella idea della cosa, corrisponda una cosa realmente ed in se esistente. Questa distinzione delle due operazioni principali dell' intelligenza è di sommo rilievo.

Digitized by Google

è, a cui talora non piaccia di seguir dietro a de' vaghi sogni, che nell'ore sue più liete a lui in perfetta veglia pinge d'innanzi quella sua mirabil potenza della immaginazione intellettiva? chi persuaderà all'amatore, che le sue giornaliere illusioni non sieno nè pur care illusioni? che non abbiano realtà di sorte alcuna, che non esistano nè anche nella sua mente, e nell'animo suo? chi persuaderà al poeta, che quand' egli non esprime ne' versi suoi gli oggetti individuali da lui veduti e tocchi e palpati, i suoi bei canti sono vane e perdute parole? Se quelle parole che non segnano oggetti individuali realmente esistenti, son vacui suoni nulla significanti, onde avvien dunque che s'è sublime il poeta, egli incanti coll'arte sua tutti i suoi contemporanei, ed i posteri meravigli, ed egli solo abbia il dono di ritrovar que' magici suoni così potenti, e che pur nulla significano? Ma ond' egli trae tali suoni? qual dio glieli inspira? che spirito muove macchinalmente le sue labbra a proferirli? Innanzi che pronunci quelle parole, non ha egli dunque nessun concetto, nessun pensiero, nessuna immaginazione presente allo spirito suo: quando pur tutto il suo canto si diparte dal mondo sensibile, e levasi a volo fuor dell' angustie di queste cose individuali, e spazia pe' campi in-

terminabili di una immaginazione inesausta? Finalmente che direbbe un uomo originale per iscoprimenti e imprese nuove, ad un filosofo che gli dicesse magramente così " Sappi che tu non puoi concepir nulla, se non individui che esistono già: indarno tu mediti giovare il mondo di qualche tua bella e nuova invenzione, di qualche scritto originale, o di qualche impresa generosa: quando tu pensi a tai cose che ancor non esistono, sei simile allo stupido che non fa nulla, che non pensa a nulla: quando di quelle tue cose tu parli, nulla più dei essere d' un ciarlone; meno ancora d' assai, perciocchè le tue non sono che vane voci, vani suoni, siccome strepito di più pietre fregate o battute insieme; conciossiachè non esprimono nulla di esistente, nissun individuo particolare, e non c' è pensier che di questi ,,.

Chi pone che l'uomo non abbia idee delle qualità singole degli enti se non considerate negli individui a lui noti, e che tali qualità, quando si considerano fuori degl' individui come meramente possibili, sieno meri nomi, siccome fa lo Stewart; questi rinunzia e rinnega, non sapendolo e non volendolo, tutte le arti e tutte le scienze: non ha alcuna ragione colla quale spiegare l'immaginazione intellettuale: l'uomo ragionevole di tali filo-

sofi non può avere che la povera reminiscenza delle cose vedute (1); non può immaginare enti pos-

(1) Di questo si vede come il *nominalismo* sia un sistema che isterilisce l'umanità: egli dichiara vane essenzialmente tutte le scienze morali e metafisiche, le quali sono edificate sopra principj generali. Ma quale è la specie del sapere che di principj generali non abbisogni? ogni sapere è impossibile nel *nominalismo*, ogni nobile impresa, ogni bene della società è tolto da questo sistema, è dichiarato assurdo e chimerico. Tanto lontano vanno le conseguenze di certe dottrine che in se considerate sembrano puri giochi d'ingegno riserbati a pochi speculatori che escono colle loro acutezze dal mondo reale! Non già: non escono: nessuno può uscire dal mondo reale, rispetto all' effetto de' suoi pensieri: e quel falso ch'egli mette in una teoria che non pare che astratta e meramente speculativa, dategli tempo, ed egli vi discenderà giù nella pratica, si svilupperà colle sue conseguenze, s'intrometterà negli affari della vita umana, nell'ordine della società: e con vostra sorpresa vi insozzerà quella, vi turberà questo; e spargerà de' mali per tutto, perocchè egli per tutto trapasserà, dalle aeree menti de' più assorti metafisici, fino agl' illiterati sudori del rustico, e alle rozze fatiche dell' artigiano, per tutto lasciando i suoi segni, guastamento e corruzione.

Il *nominalismo* moderno trae origine dal *materialismo*. I *nominali* sono stati sempre, generalmente parlando, de' materialisti: Hobbes mise in campo il nominalismo con molta forza. Dopo di Hobbes, quelli che negarono l'esistenza delle idee astratte con più impegno furono La Mettrie (*L'Homme machine*), Elvezio (*L'Homme*, T. I, Sect. II, ch. V), l'autore del *Sistema della natura* (c. X) e gli altri di tal farina.

Locke all' incontro ripose la differenza fra l'uomo e la bestia appunto nella facoltà che ha il primo delle astrazioni (L. II, ch. XI, § 10).

sibili; e così serrasi il fonte di tutto l'operare ragionevole ed umano; giacchè l'operare umano scaturisce dalla potenza di fare e di ottenere de' beni futuri e possibili; e per immaginar cose possibili, dee aversi prima nella mente le lor qualità considerate come possibili, cioè come qualità partecipabili da esseri ancora indefiniti.

La ragione per la quale Locke ammise le astrazioni e le idee generali, è quella medesima per la quale i materialisti la negarono; cioè perchè in essa consiste il gran divario che passa fra la bestia e l'uomo: i primi volevano torlo via; Locke lo riconosceva e aveva almeno l'intenzione di stabilirlo.

Data all' uomo la sola facoltà di percepire gl' individui sensibili, egli è ridotto tutto al senso, perciocchè è il senso quello che alla percezione degl' individui presiede: quindi la ragione non è più. Qualunque sia il principio del senso corporeo, egli però è sempre tale, che il senso stesso dee cessare colla dissoluzione dell' organo materiale: quindi l'*unus interitus hominis et jumentorum.*

Lo Stewart non ha certo veduto questa stretta connessione fra il *nominalismo*, un sistema così astratto e teoretico, e il *materialismo*, un sistema così pratico; altrimenti egli non sarebbe stato nominale. Così mi giova di credere; mi giova fargli questo onore rincrescevole di averlo per uomo poco avveduto questa volta; per uomo che ha calcolato poco le conseguenze de' suoi principj. Tali filosofi dovrebbero aver vicino qualche amico, che li sconsigliasse dallo scrivere contro lo scetticismo che è poi l'ultimo effetto dello stesso materialismo, o almeno che li scaltrisse a scriverne un po' meglio: il migliore amico sarebbe lo studio rispettoso ed attento de' grandi maestri che in tutte queste materie possiede la Chiesa, de' suoi padri e de' suoi dottori.

ARTICOLO XIX.

IL NOMINALISMO DI STEWART DISCENDE DAI PRINCIPJ DI REID.

Ciò che io ho fatto osservare fin qui, ha una particolar forza contro il sistema di Stewart, per la circostanza ch'egli segue i principj del dottor Reid sulla natura delle idee.

Il Reid nega l'esistenza delle idee considerate come un cotale intermezzo fra gli oggetti dello spirito e lo spirito stesso. Locke cogli antichi distingueva l'idea dalla cosa; quella considerava, non questa siccome termine prossimo dell'intelligenza; ma Reid non volle che esista nulla in tra l'oggetto percepito e lo spirito percipiente; e questa è pure l'opinione di Stewart.

Ora rispetto agl'individui, l'oggetto veramente esiste: perchè gl'individui stessi esistono: ma rispetto alle idee generali, non avendo queste fuori dello spirito una esistenza, non restava, nel sistema di Reid, modo alcun di spiegarle. Quindi lo Stewart prese il partito di negarle al tutto, affermando ch'elle non sono che merissimi nomi (1).

(1) Lo Stewart parlando dell'opinione del dottor Reid sugli universali, così parla: " Io direi francamente che in „ questa materia non mi sembra essersi espresso in modo sì

Io non entrerò qui a cercare se il sistema di Reid sia in questa parte vero o falso, il che

„ chiaro e soddisfacente come ha il costume di fare „ (*Elémens de la Philosophie de l'esprit humain*, *Ch. IV, Sect. III.*

A me sembra di più, ch' egli voglia esser difficile a conciliare in questo argomento il dottor Reid con se medesimo. Certo lo Stewart cercando di conghietturare qual fosse su di ciò l'opinione di quell' eccellente filosofo, si trova imbarazzato a renderla consentanea co' suoi principj sulle idee. Ecco qual è il passo nel quale il dottor Reid manifesta la sua opinione sugli universali: " Una cosa universale non è l'oggetto d'alcuno de' sensi esteriori, e perciò non può essere „ immaginata. Ma ella può essere concepita distintamente. „ Quando Pope dice: *Lo studio che conviene all' uomo, è „ l'uomo;* io concepisco chiaramente il suo pensiero, quantunque la mia immaginazione non mi presenti nè un bianco nè un nero, nè un uomo ben fatto nè un uomo mal „ fatto. — Io posso concepire, ma non immaginare una proposizione o una dimostrazione. Io posso concepire e non „ posso immaginare l'intelletto e la volontà, la virtù e il vizio, e tutti gli altri attributi dello spirito. Medesimamente „ io posso concepire gli universali, ma non posso immaginarli „. Interpretando questo passo nella maniera ovvia e naturale, ne verrebbe che il dottor Reid riconoscesse gli universali per un oggetto del pensiero, e non per meri nomi. Ma ciò contradirebbe poi alla sua teoria delle idee, giacchè egli ha negato che il nostro pensiero abbia degli oggetti distinti da se e distinti dalle cose esterne. Quindi lo Stewart s'industria, con molta sottigliezza a dir vero, di dare al passo di Reid un senso che lo concili cogli altri passi del medesimo autore: ma mi sembra che la sua interpretazione non possa menomamente soddisfare. Ella è la seguente: " Pare, „ dic' egli, che per questa espressione, *concepire gli univer-*

ho toccato già più sopra; non esaminerò nè pure se lo Stewart l'abbia bene inteso, e se sia una conseguenza necessaria di quel sistema, non ammettere al tutto le idee generali, e supporre in quella vece ch' esse sieno meri nomi.

A me basta di fare osservare, che lo Stewart credette d'essere obbligato a ciò dalla stretta necessità del sistema; perciocchè fu per aver egli già ammesso il principio che non esistono delle idee intermedie fra gli oggetti realmente esistenti fuor di noi, e noi stessi che li percepiamo,

„ *sali*, il dottor Reid non intenda altra cosa se non compren-
„ der il senso delle proposizioni in cui si trovano de' termi-
„ ni generali „. Ma per conoscere che questa interpretazione non risponde alla mente di Reid, basta osservare che nel passo di lui quivi sopra recato, egli distingue il concepire una proposizione e il concepire gli universali; e dice, che come noi concepiamo le proposizioni, così medesimamente concepiamo anche gli universali. Oltre di ciò abbiamo già dimostrato che i termini generali non potrebbero essere a noi di alcun uso, se non annettessimo ad essi delle vere idee generali (facc. 237 e segg.). Egli è dunque necessario o di cercare un' altra via migliore di conciliare la teoria del dottor Reid sugli universali colla teoria del medesimo sulle idee, o di convenire che l'una o l'altra delle stesse è falsa. D' altro lato mi sembra cosa evidente che non si possa stabilire una vera teoria sulle idee prima di aver sciolto il quesito che presentano gli universali, e che ha occupato tanto tutti i filosofi dell' antichità: la quale osservazione dee per lo meno far dubitare della teoria del dottor Reid.

che si condusse altresì a negare interamente l'esistenza delle idee generali; giacchè in queste concezioni generali lo spirito non ha nessuno oggetto esterno realmente esistente.

Ora avendo io provato 1.° che i nomi non bastano ad ispiegare quell' atto col quale lo spirito immagina degli esseri possibili, ed in numero maggiore di tutti gl' individui da lui percepiti co' sensi, 2.° che non bastano nè pur le idee delle qualità percepite negl' individui stessi in quanto stanno ad essi aderenti, 3.° ma che di più è necessario che la mente nostra percepisca queste qualità in se, cioè staccate dagl' individui, e quindi come puramente possibili; egli appar manifestamente che il sistema di Stewart è manchevole e insufficiente; giacchè con esso non si può render ragione di quest' ultimo modo di concepire, che è quello col quale si formano ed hanno presenti le idee generali.

ARTICOLO XX.

NELLO SPIEGARE COME SI PERCEPISCA LA SIMILITUDINE DEGLI OGGETTI, SI TROVA LA STESSA DIFFICOLTA' SOTTO ALTRO ASPETTO.

Io ho ancora molte riflessioni da fare sul passo riferito di Stewart.

E primamente io prego il lettore di considerare quella frase colla quale egli dichiara che cosa intenda per essenza di un individuo. " L'essenza ,, di un individuo, son sue parole, è null' altro, ,, fuor che la qualità particolare per la quale ,, egli somiglia ad altri individui della stessa classe, e in virtù della quale gli si applica il suo ,, nome generico ,,.

Ciò che v'ha di singolare in questo passo si è, che nessuno può sconvenire da lui rispetto a tale definizione ch' egli dà; ed io sono ben certo che Platone stesso non avrebbe nulla ad aggiungere alla medesima. Ciò vuol dire che il passo di Stewart lascia intatta la questione della quale si parla.

Egli è vero che in quel passo non cade di pronunciare le parole *universali*, e *idee generali*, ed altre simili: ma ciò che io sostengo si è, che in quel passo si racchiude appunto il sen-

so di queste stesse parole industriosamente evitate, e che perciò con esse non si sono già eliminati dalla metafisica scienza gli universali, ma si è puramente sfuggito d'esprimerli col loro nome proprio.

E per vedere come ciò sia, io prego il lettor mio a dirmi che cosa gli sembri che venga poi a dire quella frase del nostro filosofo " la qualità per la quale un individuo somiglia ad altri individui ,,.

Può essere ch'egli mi risponda, non esser necessario ricercar che sia la simiglianza che una cosa ha con altra: tutti intendono il detto, che un individuo somiglia ad un altro. Ed anch' io credo con lui, che tutti l'intendono, e credo perciò che si possa facilmente definire.

Quando altri dice " due o più individui rassomigliansi ,, ciascuno intende qualche cosa di meno che quando dice " due o più individui sono uguali ,,. Conciossiachè non si possano dire uguali più individui, senza che sieno uguali in tutte loro parti e qualità: all'incontro perchè sieno simili basta che sieno uguali in qualche qualità particolare. Non si dà dunque simiglianza fra più oggetti se quelli non hanno qualche qualità sotto alcuno aspetto uguale e comune. Ora non voglio io fermarmi qui a cercare la conseguenza che io po-

trei dedurre da ciò sulla natura di questa qualità uguale o comune; osservo in quella vece, che io non posso conoscer mai la simiglianza o l'uguaglianza di più oggetti ove nella mia mente io non abbia che l'idea individuale di quelli, o l'idea delle loro individuali qualità. E di vero, le qualità di due oggetti in quanto sono individuali, cioè attaccate all'individuo, non si possono in modo alcuno raffrontare fra loro; perciocchè le qualità che sono in uno individuo, sono in un luogo diverso da quelle che stanno in un altro; e fino che le due cose che raffrontar si vogliono trovansi in luogo diverso, non possono giammai esser messe insieme a confronto. Per confrontare insieme più cose o qualità, e scoprire ciò in che sono uguali, e ciò in che sono disuguali, egli fa bisogno che v'abbia uno spirito intelligente, il quale non abbia solo la facoltà di percepirle individualmente, ma ancora abbia quella di staccarle mentalmente (1) dagl'individui, e unirle insieme, e co-

(1) Rispondere: " lo staccarle mentalmente, non è uno staccarle realmente, e quindi si ragiona in sul falso ,,; sarebbe un non avere inteso la questione, di che si tratta. Noi parliamo delle operazioni dello spirito umano, di ciò che avviene nella mente, e non fuori di lei. Nella mente, staccare ed unire significa concepire a parte a parte, ovvero nel tutto l'oggetto a cui si pensa.

sì ritrovare ciò che è in esse di comune, e ciò che è in esse di proprio.

Il geometra vuol vedere se due triangoli sono uguali: egli s'immagina di soprapporli l'uno all'altro, e di osservare se quelli si combaciano perfettamente. Similmente, il falegname soprappone una tavola all' altra quando gli è uopo vedere se due tavole sono della stessa grandezza. Ma l'operazione del falegname è ben altra da quella del geometra. Ciò che v'ha di osservabile si è, che nulla varrebbe a questo, che quelle due tavole si ponessero l'una aderente strettamente coll' altra senza più: con quella sola materiale collocazione egli non vedrebbe se le due tavole sieno uguali, ove non possedesse oltracciò in se medesimo uno spirito intelligente atto a concepirle compenetrate appunto insieme, cioè a dire tutte e due occupanti lo spazio medesimo. Se lo spirito vuol raffrontar due linee, egli dee mettere una linea nel posto dell' altra: se vuol raffrontar due superficie, egli dee immaginare l'una dentro nell'altra: se vuol confrontar due solidi, è a lui necessario di concepirli l'un l'altro interamente penetrati: è così, ch'egli vede se sono uguali o se son disuguali, quale ecceda de' due, e quale manchi. Per quanto i due solidi materiali si facciano vicini e coerenti, rimangono sempre l'un fuor dell' al-

tro, e perciò in se stessi non si confrontano veramente. L'uno esiste, e non ha un riguardo di sorte all' esistenza dell' altro.

Ora mi si dirà: se il falegname accostando due solidi insieme per vedere quale soperchi, non ottiene fuori della sua mente nessun confronto, perchè dunque egli li accosta? Rispondo, che li accosta, non perchè fuori della sua mente succeda un confronto, ma perchè con quell'atto esteriore, egli ajuta la mente sua, e dirò anche la sua immaginazione, a fare il vero confronto dentro di se. E sopra tutto ciò, egli sembra che non possa cader dubbio a colui che mette attenzione a conoscere, come avvenga il confronto che lo spirito nostro fa di due o più cose.

Solamente io debbo osservare, che ciò che per uno esempio ho qui detto de' corpi e dell' estensione, si dee dire egualmente di due cose individuali qualunque sieno. Due individui non si possono mai mescolare insieme: hanno, come individui, due esistenze separate, indipendenti. Può dunque affermarsi, che se non v'avessero che soli individui, questi non si potrebbero confrontare giammai; perciocchè non potrebber consistere in un luogo stesso, o per dir meglio, in una stessa esistenza.

Che fa dunque bisogno alla mente acciocc-

chè ella possa confrontare fra loro due o più individui, e riconoscere in che sono uguali, in che sono disuguali, in che sono simili e in che dissimili? Secondo lo Stewart, e innanzi lui, secondo Reid, la mente non ha idee che puramente individuali, idee non diverse dagl'individui stessi. Ma le idee individuali non bastano a formare un confronto, come non bastano gl'individui, da'quali queste, in quanto alla distinzione e indipendenza fra loro, punto non differiscono. Di vero, l'idea di una qualità cesserebbe di essere individuale, ove questa qualità da noi pensata, in virtù del nostro pensiero potesse essere trasportata da un individuo all'altro; giacchè una qualità è particolare o individuale per questa sola condizione, ch'ella si concepisce siccome aderente ad uno individuo. Laonde siccome non si dà confronto fra due individui, rimossa la mente che li confronti insieme, così non si dà confronto fra due idee individuali, l'una delle quali non può mai (appunto per l'ipotesi ch'elle sono meramente individuali) esser confusa od immedesimata coll'altra. Perchè adunque lo spirito trovi che due individui sono simili o sono dissimili, è necessario al tutto ch'essa oltre le idee individuali, abbia altresì delle idee generali: ed ecco come ciò avviene.

Si tratti di conoscere la simiglianza di due pareti bianche, l'una più, e l'altra meno.

Le pareti stesse, nè la bianchezza individuale delle pareti non si può, come dicevamo, trasportare una nell'altra; e se si potesse, di quelle due bianchezze ne riuscirebbe una terza, la qual non darebbe ancora il confronto delle due bianchezze prime, come cercavasi. Nè pure l'idea della bianchezza individuale della parete può confrontarsi coll'idea della bianchezza individuale dell'altra parete senz'altro ajuto di mezzo; perciocchè quando io dico bianchezza individuale, intendo bianchezza che ha una esistenza così sua propria, che non può uscire di sè, nè andare in altra, nè riceverne alcun'altra in sè, anzi che è straniera a qualunque altra, e che qualunque altra da sè ignora ed escude. Ciò adunque che nella mente nostra rende possibile il confronto delle due bianchezze di che parliamo, conviene che sia una potenza per la quale noi abbiamo una nozione della bianchezza generale, e non la pura vista della bianchezza esistente e individuale; perocchè ove si supponga che noi siamo atti di formarci e d'avere una nozione generale di bianchezza, immediatamente noi potremo confrontar con essa le bianchezze individuali percepite co' sensi, e vedere quanto queste bianchezze partecipino della nozione di bianco.

E veramente, poniamo che noi abbiam formato nella mente nostra (non cerco ora il modo) l'idea di una bianchezza generale, cioè di una bianchezza non già ricevuta da un individuo esistente, ma isolata e sola, sicchè noi la consideriamo possibile di attuarsi in un numero infinito d'individui, perciocchè non essendo ella legata a nessuno, sta in noi a congiungerla e legarla con quali e quanti vogliamo, mediante gli atti del nostro pensiero.

Una sì fatta idea, libera dalla prigione, per così dire, dell'individuo nella nostra mente, è di sua natura un tipo, un esemplare, una regola, per la quale noi tostamente giudichiamo della simiglianza degli individui, che anzi gli occhi nostri trapassano; ed ecco in qual modo. Supponendo in noi quella idea generale, al vedere che facciamo una parete bianca, noi abbiamo nella mente nostra 1.° l'idea individuale della bianchezza di quella parete, 2.° l'idea generale della bianchezza possibile. Allora confrontiamo questa seconda bianchezza con quella prima, e così la giudichiamo. Un tal confronto è possibile: perocchè l'idea generale della bellezza, appunto perchè non è ristretta entro a nessuno individuo, può da noi essere concepita in tutti gl'individui possibili, e perciò anche in quello della cui bianchezza togliamo a giudicare.

In tal modo la bianchezza individuale e la bianchezza generale nella nostra mente si compenetrano, cioè si trovano insieme, senza confondersi, giacchè è impossibile che si confonda ciò che è generale con ciò che è particolare, ma il particolare si cape nel generale, e si può in quello vedere senza pure ch'egli perda la sua determinazione che particolare il rende.

Or facendo noi un simigliante giudizio sopra un'altra parete, noi abbiamo due pareti individuali, giudicate tutte due bianche d'un certo grado.

Quindi per l'assioma, che due cose simili ad una terza sono simili in fra loro, noi scopriamo la simiglianza delle due pareti bianche.

Per trovare adunque che due o più individui si rassomiglian tra loro, noi abbiamo d'uopo supporre che nella mente nostra v'abbia un tipo o esemplare comune di quella qualità in virtù della quale quegl' individui sono simili: e questo tipo o esemplare non è poi altro che la qualità stessa considerata dalla mente nostra fuori di tutti gl'individui, e perciò in modo generale; non è in somma che quella qualità stessa, ma non più come esistente realmente, ma come possibile di venir ricevuta da un indefinito numero d'individui.

A chi non piacesse questa maniera di spiegare come l'uomo ritrova le simiglianze che hanno

le cose in fra loro, io sono ben contento che egli proponga un'altra più soddisfacente spiegazione.

Ma mi sembrerà sempre strano che in un discorso, nel quale si tratta di cercare che cosa sia un'idea generale, e come lo spirito la si formi, altri si contenti dire, non esser ella che " la qua-
,, lità particolare onde un individuo somiglia ad
,, altri individui della stessa classe ,, ; mostrando con ciò di riputare inutile cosa è superflua lo spiegare il modo onde le simiglianze degli individui si conoscono. Se inutile è render ragione del modo, onde lo spirito conosce le simiglianze e dissimiglianze, è parimente inutile l'instituir ricerca sulle idee generali; perciocchè queste non sono due, ma una sola e identica questione espressa in diverse parole. Per me, come diceva, non concepisco possibile un giudizio sull' eguaglianza o simiglianza di due oggetti, senza che v'abbia una misura comune; misura, che appunto perchè è comune, non può essere individuale, ma vuol essere generale.

Se queste misure, se queste qualità comuni, se questi universali (poichè tali parole vengono tutte nel nostro discorso ad esser sinonimi) non si possono bene intendere, se hanno forse in se stesse qualche cosa di misterioso e di recondito, ne verrà per ciò che si debbano negare a dirit-

tura ? Tale è pur troppo la prosontuosa tendenza dell' umana filosofia : vi ha cosa ch' ella non sappia bene intendere , che abbia del misterioso? la nega direttamente : la dichiara una chimera : un sogno della rozza antichità : o al più la pronunzia inesplicabile , misurando ciascun filosofo l'ingegno umano dalle forze del suo particolare : e questo è l'estremo della modestia , di che si vanti una sì fatta filosofia.

Ma , checchè si dica degli scrittori di questo o di quel tempo , sarà dover sempre del vero amatore della sapienza , di non negare l' esistenza di cosa che è ben comprovata , per questo solo ch' egli non la comprende , e di preferire il confessar piuttosto ingenuamente ch' egli non ne intende ancor la natura , anzichè dichiarare ch' ella non è intelligibile a nessun de' mortali, e che perciò non dee essere oggetto di umane investigazioni.

ARTICOLO XXI.

NELLO SPIEGARE COME SI POSSONO CLASSIFICARE GL' INDIVIDUI TORNA A PRESENTARSI LA MEDESIMA DIFFICOLTA'.

Mi si conceda un' osservazione ancora sul tratto riferito di Stewart. " È dunque , egli dice , ,, questa qualità quella che si può dire essenziale ,, all'individuo nella classificazione che lo ripone

,, sotto un certo genere particolare. Ma come
,, ogni classificazione è fino a un certo punto ar-
,, bitraria, non si può conchiudere da ciò che
,, questa qualità generica sia più essenziale all'esi-
,, stenza dell' individuo che una moltitudine di
,, altre qualità accidentali ,,.

Quando si toglie a render ragione di qualche fatto sul quale si agitino disputazioni gravissime, conviene a mio parere non permettersi l'uso d'alcun vocabolo equivoco, che faccia nascer dubbio e incertezza, e procacciare altresì con particolar cura, che le idee annesse a tutte le voci sieno rigorosamente esaminate. Ora l'idea di *classificazione in un genere* usata dallo Stewart, certo non pare che sia stata da lui esaminata; poichè dove l'avesse egli esaminata, avrebbe leggermente veduto, ch'ella non si fa che mediante un'idea comune, cioè mediante quella qualità, per la quale gl'individui si rassomigliano fra loro appunto perch'ella è loro comune. Come adunque nell'uso della parola *simiglianza*, così quì nell'uso della parola *classificazione* lo Stewart cadde nell'errore logico che del circolo s'appella: a dar ragione di un fatto egli assunse il fatto stesso come spiegato: pose che non ci abbia difficoltà nel *classificare* gli oggetti, e nel trovare le loro *simiglianze*; e questa è la difficoltà ap-

punto che si cercava di superare: in somma ha definito una cosa colla cosa medesima, *idem per idem*.

ARTICOLO XXII.

INCERTEZZA CHE DA' A VEDERE LO STEWART NELLE ESPRESSIONI DA LUI ADOPERATE.

Ella è anche singolare quella maniera da lui usata " come ogni classificazione è fino a certo punto arbitraria ,,. È questo il linguaggio esatto della filosofia?

Io gli soggiungerò: Dicendo voi che ogni classificazione è arbitraria fino a certo punto, confessate manifestamente che non è arbitraria in tutto. Non era dunque dover vostro di esaminare ciò che nelle classificazioni di che parliamo v'ha d'arbitrario, e ciò che non v'ha d'arbitrario? Avendo voi ommessa questa ricerca, il vostro lettore ha il diritto di sospettare, che ciò che non è arbitrario nella classificazione, sia appunto ove consista il nodo della questione, che voi frettolosamente passate. Egli vi dirà, che non formandosi le classificazioni delle cose se non, come voi dite, sopra alcune qualità, per le quali esse sono simili, o come altri s'esprime, sopra alcune loro qualità comuni (e con questi due modi si dice il

medesimo); forz'è ritenere, che non sono arbitrarie tutte quelle classificazioni che si chiamano *generi* e *specie*; poichè le qualità comuni non sono arbitrarie, nè sono meri nomi, ma sono qualità realmente esistenti negl'individui. Per quanto dunque sfuggevolmente voi confessiate che in formare quelle classi d'individui possibili che si chiamano generi e specie, v'ha qualche cosa che non è punto arbitrario, ma necessario e reale; ella è al tutto sufficiente quella confessione che sì vi sfugge da' labri, perchè un avveduto sia tratto da quella a dubitare di tutto il vostro sistema, e giunga ben anco, seco medesimo ragionando, a trovare com'egli ve lo rovini.

ARTICOLO XXIII.

LO STEWART CONFONDE INSIEME DUE QUESTIONI DISTINTE.

Finalmente io osservo, che lo Stewart nel breve passo sopra indicato ravvolge e confonde insieme due questioni totalmente distinte.

La prima è questa: esistono nello spirito umano delle idee generali, o sia pensa l'uomo a delle qualità comuni delle cose come meramente possibili?

La seconda è: che sono queste idee genera-

li o queste qualità comuni delle cose fuori dello spirito umano?

Queste due questioni non si vogliono confondere e avviluppare in una sola: e la seconda si dee suddividere in altre, come appresso io dirò.

La questione, se una qualità comune esista fuor della mente, nel suo stato di qualità comune, come afferma Platone, e s'ella sia ciò che forma l'essenza delle cose, è una ricerca al tutto inutile al nostro argomento.

Tutti siam d'accordo in questa prima questione: fuori della mente la qualità comune o generale non ha esistenza isolata, e da se, ella realmente non esiste se non fatta individuale, cioè negli individui a cui appartiene: ma è dopo di questo nostro accordo, che ci resta ancora a sapere la risoluzione della seconda questione, cioè se la qualità comune esista nel nostro spirito e sia un oggetto del nostro pensiero.

Questa seconda ricerca certo ell'è tale che dee riuscire facilissima ed evidente, ove non s'abbia l'animo preoccupato dalle sottigliezze nelle quali ci hanno tirato certi filosofi, che per troppa confidenza d'ingegno hanno fabbricato delle tele di ragno per prendere in esse più tosto gli uomini che la verità.

Il buon senso è sufficientissimo a conoscere

che le qualità delle cose sono oggetti del nostro pensiero non pure in quanto sono individuali, ma ancora in quanto sono comuni. Chi un poco rifletter vuole sopra di se medesimo, s'accorge tosto, 1.° che il suo spirito sa conoscere quelle qualità in quanto stanno in questo ed in quello oggetto, il che è conoscere le qualità individuali; 2.° che sa considerarle prescindendo dall'oggetto in cui le vide prima e percepì, il che è un pensarle come comuni; 3.° che quindi egli sa vedere, che certe qualità vengono contemporaneamente partecipate da più oggetti, e che potrebbero essere in egual modo partecipate da un infinito numero d'oggetti possibili. Se così non fosse, sarebbe impossibile, che io pur quì ciò pensassi, e lo mettessi in parole.

ARTICOLO XXIV.

LO STEWART IGNORA LE DOTTRINE DEGLI ANTICHI FILOSOFI CH'EGLI CENSURA, SULLA FORMAZIONE DE' GENERI E DELLE SPECIE.

Non voglio andarmene più innanzi su di ciò prima d'aver fatto osservare come l'altra questione intorno alle qualità comuni considerate siccome essenze delle cose, sia introdotta dallo Stewart senza un bisogno del mondo nel ragionamento suo.

Digitized by Google

Così sogliono fare altri filosofi (1): confondono quella questione platonica con quella che noi trattiamo: e di più la pongono ancora in una maniera assai inesatta e falsa.

Io vorrei dimandar allo Stewart, ove, di grazia, abbia egli trovato che gli antichi filosofi facessero consistere l'essenza delle cose nelle loro qualità comuni e generali? Più tosto io ritrovo che distinguevano anch'essi le qualità comuni, in quelle che sono essenziali e in quelle che sono accidentali: ritrovo ancora ch'essi formavano i generi e le specie sì mediante quelle, che mediante queste. E di vero, ogni qualità comune, sia accidentale sia essenziale, può esser fondamento alla formazione di un genere o di una specie. Così, se io dico: la specie degli uomini; ho preso a fondamento di questa specie una qualità comune essenziale, cioè l'umanità. Ma se io dico: la specie degli uomini bianchi e la specie degli uomini neri, o pure se, come fa Aristotele, io classifico gli animali dal numero delle gambe; io ho preso a fondamento di quelle specie una qualità accidentale, cioè a dire il color bianco o nero, ed il numero del-

(1) Tale confusione si può dir comune a' filosofi moderni. Non sapendo come risolvere la seconda, introducono la prima, e gettano l'assurdità ed il ridicolo di essa sopra la seconda.

le gambe. E fu sempre distinta, per quanto a me pare, questa doppia maniera di formare i generi e le specie. E fu attribuita solamente a' generi ed alle specie formate nel primo modo, cioè col fondamento d'una qualità essenziale, la proprietà di contenere la vera essenza degl'individui (1). All'incontro i generi e le specie formati nel secondo modo, aventi a fondamento una qualità accidentale, non si reputaron mai contenere la vera essenza degl'individui; ma solo la essenza loro in quanto a quella specie appartenevano.

Questa seconda specie potrebbesi in certo senso (sebbene ancora con qualche improprietà) chiamar nominale (2). Ma lo Stewart non potrà mai chiamare con proprietà, nominale la prima.

(1) Per tal modo è l'essenza della cosa che forma il genere o la specie; non è il genere o la specie che forma l'essenza. L'idea del genere o della specie ci porta ad una collezione, sebbene indeterminata, indefinita di oggetti almeno possibili; l'essenza della cosa è al tutto semplice ed una.

(2) Con proprietà essenza *nominale* direbbesi quella, ove il solo nome formasse il genere: per esempio " il genere dei Pietri, de' Paoli ec. ,, sarebbe un genere che avrebbe per fondamento il solo nome della cosa. Si paragoni questa *essenza nominale* coll' altre essenze, questo genere cogli altri generi, e si vedrà quanto quella sia diversa da tutte le altre essenze, e quello da tutti gli altri generi, e come non si possa perciò, come tenta di fare lo Stewart, confondere tutte queste cose insieme.

Quella ha qualche cosa di arbitrario; poichè ove si tratta di formar delle specie aventi a fondamento delle qualità comuni accidentali, può stare in mio arbitrio il prender una o l'altra di queste accidentali qualità; ma nelle specie della prima maniera, fondate in una qualità essenziale, non v'ha nulla d'arbitrario, perocchè l'essenza della cosa essendo unica, io non posso che prenderla a formare il genere, o lasciarla.

Dissi però che anche una tale denominazione non si darebbe con proprietà, perchè chiamando quella qualità essenza nominale, potrebbe credersi ch'ella fosse un mero nome; il che abbiamo dimostrato esser falso; giacchè le qualità comuni delle cose, sieno accidentali o sieno essenziali, hanno un'esistenza per lo meno come oggetti del nostro spirito.

ARTICOLO XXV.

STEWART NON INTENDE LA QUESTIONE AGITATA FRA I REALISTI, I CONCETTUALISTI E I NOMINALI.

Riesce inconcepibile a Stewart l'immaginare che vi possa essere nel nostro spirito un oggetto senza che v'abbia cosa al di fuori: quindi dopo aver esposte le opinioni delle due scuole, de' Realisti e de' Nominali, ed essersi dichiarato per que-

sti ultimi, passando a toccare della setta intermedia de' Concettualisti confessa ingenuamente di non potersene formare una chiara idea: e va conghietturando o piuttosto indovinando la loro teoria.

Egli non sa trovarla se non in due proposizioni ch' egli accenna in questo modo. " La ,, maniera indistinta e inesatta onde s' esprimono ,, (i Concettualisti), rende assai difficile cosa il ,, corre la loro opinione. Io finalmente pendo a ,, credere ch'ella riesca a sostenere le due seguen- ,, ti proposizioni. La prima, che noi non abbiamo ,, nessuna ragione da credere alla esistenza delle es- ,, senze o idee universali (1) quali si pretende cor- ,, rispondere a' termini generali. La seconda, che ,, lo spirito ha il potere di ragionare sui generi o ,, classi d'individui senza l'uso del linguaggio ,, (2). Dopo di ciò, immediatamente soggiunge: " E di

(1) Qui si fanno sinonimi *essenze* e *idee universali*; ma le *essenze* sono nelle cose, mentre le *idee universali* sono nella mente. Questo è quanto dire che si confondono di nuovo le due questioni: " se esista un oggetto generale del no- ,, stro pensiero ,,; e " se questo oggetto generale sia fuori ,, di noi ,,. Io non cerco ora quale stretta affinità abbiano queste due questioni: dico solo che confondendo queste due ricerche in una sola, era veramente impossibile non confondere poi i Concettualisti coi Realisti, e perciò non parlar de' primi senza oscurità e confusione.

(2) *Élémens de la Philosophie de l'esprit humain*, Ch. IV, Sect. III.

Digitized by Google

„ vero, io non saprei qual altra ipotesi si potesse
„ immaginare su questo soggetto, volendo allon-
„ tanarsi dalle due celebri sette (de' Realisti e
„ de' Nominali) di cui fin qui mi sono esclusi-
„ vamente occupato. Noi sappiamo che i Con-
„ cettualisti s'accordavano coi Nominali in ne-
„ gare l'esistenza degli universali. Su che adun-
„ que potremmo noi supporre ch'essi differis-
„ sero dalle opinioni di questi, se non fosse nella
„ necessità del linguaggio considerato come stru-
„ mento del pensiero e mezzo a seguire ogni spe-
„ cie di meditazione o ragionamento relativo a
„ degli oggetti generali „ (1) ?

I Concettualisti s'accordavano co' Nominali nel negare l'esistenza delle *essenze universali*, ma non s'accordavano con essi nel negare l'esistenza delle *idee universali* (2).

(1) *Élémens de la Philosophie de l'esprit humain*, Ch. IV, Sect. III.

(2) Il lettore attento s'avviserà facilmente che nel mentre che io riguardo come lontanissimo dal vero il sistema de' *Nominali*, non aderisco meglio al sistema de' *Concettualisti*. Non amo nè pure di dirmi *realista*, perciocchè con questa parola, come colle altre due de' *nominali* e de' *concettualisti*, non vengono espresse delle sentenze sole e precise, ma più tosto tre corpi di varie sentenze. E di fatto, i Realisti, secondo Giovanni di Salisbury, si partivano insieme in sei classi diverse, e i Concettualisti ed i Nominali altresì avevano le

In altre parole, essi ammettevano che lo spirito nostro avesse bensì dei concetti universali, ma

loro diverse sette. Il prendere adunque un nome così indeterminato sarebbe un nulla, ovvero sarebbe mettersi in una fazione e parteggiare senza cognizione chiara di causa: è per questo che, come ho osservato altrove, la storia della filosofia non verrà mai alla sua perfezione, fino che non si cominci a classificare i sistemi filosofici con la esatta descrizione delle opinioni, e non co' nomi de' loro autori, o delle sette (*Frammento di lettera sulla Classificazione de' sistemi filosofici* ecc. negli *Opusc. Filos.* vol. II, face. 493 e segg.)

Ma per accennar brevemente in che senso io dissi che non aderisco a' *Concettualisti*; si osservi che con questo nome si può acconciamente chiamar quelli che dichiarano l'*universale* un concetto della mente per sì fatto modo, che fuor della mente non esista nulla di ciò che la mente pensa coll'universale. Ora questo è lontanissimo dalla mia opinione.

Io piglio un' idea universale o generale, e la sottometto all' analisi. Quest' analisi mi dà due elementi, da' quali la mia idea risulta: 1.° la qualità pensata, 2.° l'universalità della medesima che s. Tommaso pure distingue e chiama *intentio universalitatis*.

All' idea della *qualità* io dico che corrisponde nella cosa individua una realità: all'*universalità* della idea della qualità dico che nella cosa non corrisponde nulla di reale, ma che questa *universalità* è solo proveniente dalla mente mia.

L'*universalità* non è la qualità pensata, ma è un modo ch' ella prende dalla mia mente: egli è necessario di fermar bene questa distinzione.

Ora come avviene che la *qualità pensata* sia in me *universale*? per una potenza che ha il mio spirito. Quando il mio spirito ha percepito una qualità qualunque, egli ha

che questi concetti o idee non avessero un' esistenza reale fuori del nostro spirito : fossero in

la potenza di replicare questa qualità in un numero indefinito d'individui, mediante altrettanti atti del suo pensiero co' quali egli pensa quella qualità esistente successivamente o contemporaneamente in un numero indefinito d'individui.

Ora questa potenza di replicare questi atti del pensiero, e quindi d'immaginar replicata indefinitamente la qualità, è una proprietà e facoltà unicamente dello spirito mio. Dunque è lo spirito, che mediante questa sua facoltà aggiunge a quella qualità ch'egli percepisce, il carattere della *universalità*; perocchè questa universalità non vuol poi dir altro, se non se " la possibilità che ha una qualità d'essere da noi ,, pensata in un numero indefinito d'individui ,,.

Ciò adunque che è unicamente nella mente, è l'*universalità* delle *idee universali*; non le idee stesse: perocchè in quanto queste esprimono *qualità*, esse hanno qualche cosa di corrispondente realmente negli individui.

L'*universalità* adunque nasce dalla relazione che le *cose reali* hanno colla mente, ed è la mente che la produce: e poichè molte di queste *cose reali* hanno la relazione medesima, cioè sono repliche della stessa idea; quindi diconsi che sono simili. Il fondamento adunque della *simiglianza* che hanno le cose fra loro, non istà che nell' identità della idea a cui le cose si riferiscono: è dunque anch' esso dalla mente, che procede. Ma di tutto ciò ragionerò più distesamente, ove esporrò il mio sistema.

Ciò che qui non posso a meno d'aggiungere si è, che se Degerando avesse bene osservato la differenza che passa fra il porre che le *idee universali* sono puri concetti, e l'ammettere che solo l'*universalità* delle idee è quella che dalla mente deriva, mentre le *idee* stesse in quanto alle qualità che esprimono hanno nelle cose una reale corrispondenza,

somma delle idee fabbricate da lui, all'occasione delle percezioni particolari delle cose ricevute co' sensi.

In questo sistema lo spirito veniva ad avere 1.° le percezioni particolari, 2.° la facoltà di lavorare sopra le percezioni particolari, e di aggiunger loro una nuova forma per la quale si rendevano *generali*.

E non ha forse il nostro spirito la potenza di far alcune operazioni sulle proprie idee e di far mutar loro forma (1)? Tutti gl' idoli della fantasia non sono forse meri parti dell'attività del nostro spirito, che non hanno, come tali, cioè in quella lor forma, nessuna realtà fuori di lui: non sono lavori da lui formati mediante le operazioni sulle sensazioni e sulle idee delle cose sensibili?

non avrebbe detto che s. Tommaso sia un *vero concettualista* (*Histoire comparée* ec., 2. edit., T. IV, pag. 498), titolo ch' egli pretende convenire parimente ad Ockamo (Ivi, pag. 582), che pur mi sembra un poco lontano dalle idee filosofiche del dottore d'Aquino.

(1) È assurdo il dire che una *sensazione* si trasforma: perchè ella è semplice, e particolare, e per trasformarsi converrebbe che prima si distruggesse. Il pensiero all' incontro ha un oggetto (idea) fornita di elementi generali e particolari: in quanto l'idea è generale, si può determinare e particolarizzare variamente, e questo può dirsi che sia prendere un' altra forma.

ARTICOLO XXVI.

STEWART CONFONDE LA QUESTIONE SULLA NECESSITA' DEL LINGUAGGIO, CON QUELLA SULL' ESISTENZA DELLE IDEE UNIVERSALI.

Per l'opposto lo Stewart riguarda l' opinione sulla necessità del linguaggio come cosa che entra essenzialmente a caratterizzare le opinioni delle tre sette di cui parliamo, cioè de' Realisti, de' Concettualisti, e de' Nominali. Egli riguarda questa questione come una parte essenziale di quella, sulla soluzione della quale si dividevano questi filosofi, e suppone che i Realisti sieno necessitati dal loro sistema di credere che i vocaboli non sieno necessarii a concepire gli universali. Dopo aver detto che la differenza fra gl' individui ed i generi riguardo all'uso del linguaggio consiste in questo, che noi possiamo ragionare sui primi senza linguaggio, mentre nol possiamo sui secondi, così prosegue: " Questa osservazione è tanto più importante, ,, ch' ella tocca, s' io non m' inganno, una circo- ,, stanza che ha servito a sviare i Realisti dal vero. ,, Essi hanno creduto che come i vocaboli non ,, sono necessarii a pensare gl' individui, così nol ,, dovessero essere a pensare gli universali ,, (1).

(1) *Élémens de la Philos. de l'esprit humain*, Ch. IV, Sect. II.

Ma mi si permetta una osservazione: la questione sulla necessità del linguaggio è al tutto indipendente dalla questione che divideva quelle tre scuole de' filosofi, e confondendo tali questioni insieme non si può che rendere estremamente difficile e inestricabile la questione principale.

Io, che non intendo d'essere punto *nominale*, ho d'altra parte la ferma persuasione della necessità de' vocaboli, acciocchè l'uomo da prima sia tratto a riflettere sugli universali; ed è ciò che io credo esser anche riuscito a dimostrare, nel *Saggio sui confini dell'umana ragione* (1).

Grande differenza è fra il supporre che gli universali sieno meri nomi a cui non rispondano nè cose nè idee; e il supporre che sieno delle cose in se realmente esistenti, o almeno delle idee esistenti nel nostro spirito, ma però tali che noi non possiamo conoscer quelle o aver queste la prima volta, senza ajuto di vocaboli.

Tanto quelli che seguissero la prima opinione, come quelli che seguissero l'una o l'altra di queste ultime, cioè a dire tanto i Nominali, come i Realisti e i Concettualisti, possono riconoscere necessario il linguaggio acciocchè l'uomo cominci a pensare gli universali. Su di ciò non v'ha che una

(1) Negli *Opuscoli filosofici*, Vol. I, facc. 62, e segg.

differenza sola fra loro. I Nominali *debbono* creder necessario il linguaggio; e l'altre due scuole *possono* solo crederlo tale, cioè a dire non sono astrette a crederlo necessario in virtù dell'opinione che professano sulla natura degli universali. I Nominali debbono creder necessario il linguaggio a poter avere gli universali, poichè sostengono che gli universali non sono appunto altro che parole; all'incontro se i Concettualisti ed i Realisti lo tengono necessario, essi opinano così, non già considerando i vocaboli come quelli che tengano il luogo delle idee, ma come de'mezzi atti e necessari a scuotere e trarre l'attenzione dello spirito nostro per se inerte sulle proprietà comuni (1):

(1) Sceverata la questione della necessità del linguaggio dalla questione sulla natura degli universali, non sarà tanto difficile il conoscere l'opinione di Locke su questo argomento, come fa vista di credere il professor Stewart. Egli lo accusa di avere adoperate delle *espressioni strane e poco usate* in questa materia, e con ciò d'aver data occasione che gli si attribuissero delle opinioni contradittorie. Concedo che ciò sia vero; ma non mi par che v'abbia contradizione là dove ce la trova lo Stewart. Lo Stewart trova contradittorio che il Locke in alcuni passi non giudichi il linguaggio indispensabile alle operazioni dell' intelligenza, e che tuttavia non sia Realista. Locke ammette che le idee universali sieno qualche cosa nella mente di quelli che le pensano, e questa opinione è affatto indipendente da quella sulla necessità del linguaggio: giacchè si può tenere che gli universali sieno oggetti

o a formare quelle operazioni sulle percezioni nostre, mediante le quali queste nella mente nostra universali diventano.

ARTICOLO XXVII.

NUOVA PETIZION DI PRINCIPIO:
STEWART VOLENDO SPIEGARE COME L'INTELLETTO SI FORMA LE IDEE DI GENERE E DI SPECIE, COMINCIA DAL SUPPORRE TALI IDEE GIA' FORMATE.

Io mi sono riserbato consigliatamente qui in fine di queste osservazioni sulla dottrina di Stewart relativamente agli universali, di riferire il passo più forte di questo autore in favore della sua causa, acciocchè sia più facile ad intenderne ben la forza, e la forza altresì della confutazione che io sono per farne: le nozioni che fin qui son venuto sponendo coll'occasione dell'esame di più

della mente (*entia rationis*), e insieme tenere indifferentemente tanto che il linguaggio sia necessario, come che il linguaggio non sia necessario allo spirito per formarsi questi oggetti, ossia queste idee di una natura tutta loro particolare. Ciò che mi sembra di poter dire con ragione relativamente a Locke, si è, ch' egli non abbia veduto il fondo nè dell' una, nè dell' altra questione, e che non sia stato al tutto senza cagione il ridicolo che sparse sulla sua filosofia Doria, Martino Scriblero, e molt' altri appresso.

luoghi del nostro filosofo, debbono poter esser d'ajuto a' lettori.

Nel passo seguente s'assottiglia quant'egli può per ispiegare siccome l'uomo possa ragionar sulle verità generali coll'ajuto de' soli vocaboli, senza che a questi vocaboli egli aggiunga stabilmente delle idee: e il recherò tutto intero, sebbene sia alquanto lungo, perchè non possa cader dubbio in alcuno, ch'io travisi forse i suoi sentimenti. Ecco le vie, onde noi veniamo, secondo lui, alle verità generali. " Si vede chiaramente che v'hanno due ,, maniere di pervenire alle verità generali. L'at- ,, tenzione può fissarsi sopra un solo individuo, ,, avendo cura di non far entrare in tutti i no- ,, stri ragionamenti, che le circostanze comuni ,, al genere. O ancora, mettendo da parte le co- ,, se stesse, si possono adoperare unicamente i ,, termini generali che il linguaggio ci fornisce ,,.

Egli crede dunque che noi possiamo ragionare sulle verità generali mettendoci solo davanti o degl'individui, o de' vocaboli. E' prosegue a dar luce alla sua idea in questo modo: " Nel primo ,, caso, poichè la nostra attenzione non si ferma ,, che in quelle circostanze per le quali il soggetto ,, de' nostri ragionamenti somiglia a tutti gli altri ,, individui dello stesso genere, tutto ciò che noi ,, dimostriamo esser vero di questo soggetto, non

,, può mancare d'esser vero di tutti gl'individui
,, dotati della qualità comune (1) che si ha sola
,, considerata. Nel secondo caso, poichè il sog-
,, getto de' nostri ragionamenti è espresso da una
,, parola generica, che s'applica egualmente ad
,, una moltitudine d' individui, la conclusione
,, che noi ne tiriamo dee avere la stessa estensio-
,, ne, e applicarsi a tutto ciò che è compreso
,, sotto il nome del soggetto in discorso (2) ,,.

Qui io vorrei interrompere un poco il signor Stewart nel suo ragionamento, per dimandargli che cosa egli cerca di fare col medesimo.

Mi risponderà ch' egli cerca di render ragione delle verità generali, ossia ch' egli cerca di spiegare la formazione de' generi e delle specie. Ora in questo caso io non posso a meno di richiamarlo a fare un po' d'attenzione alle seguenti espressioni da lui adoperate nel suo discorso: " *Le circostanze comuni al genere* ,, ; " *le circostanze per le quali il soggetto de' nostri argomenti somiglia agli altri individui dello stesso genere* ,,. Queste due espressioni, per fermarmi solo a questo, certo suppongono i generi già formati, e suppongono che noi facciamo uso de' medesimi.

(1) Ma se questa qualità comune non è che un vocabolo!

(2) *Elémens de la Philosophie de l'esprit humain*, Ch. IV, Sect. II.

Come dunque introduce egli i generi e le specie già formate in un discorso, lo scopo del quale è appunto quello di render ragione della formazione de' generi e delle specie? Non v'ha qui nuovamente un'aperta petizione di principio?

ARTICOLO XXVIII.

ALTRA PETIZION DI PRINCIPIO: STEWART SUPPONE CHE LE IDEE GENERALI SONO QUALCHE COSA IN QUEL RAGIONAMENTO STESSO COL QUALE VUOL PROVARE CHE NON SONO CHE MERI NOMI.

Ma questa osservazione sia per non fatta. Prosegue Stewart: " Il primo di questi due pro-
,, cessi è analogo alla pratica de' geometri, che
,, ne' loro ragionamenti più generali fissano la
,, loro attenzione sopra una figura particolare. Il
,, secondo processo somiglia a quello degli alge-
,, bristi, che eseguiscono tutte le loro operazioni
,, coll'ajuto de' loro simboli ,,.

Noi non abbiamo che opporre a questo fatto; egli avviene appunto così. Ma sta poi a vedere se avvenendo così il fatto, si riesca a questo, che gli universali debbansi avere in conto di null'altro, che di meri nomi, o pure se risulti anzi il contrario: e ciò si farà manifesto dalla sola esposizione della teoria del nostro autore.

L'osservazione che lo Stewart stesso ci soggiunge sulle due maniere da lui stabilite di pervenire alle verità generali, quanto mi sembra bella e fina, altrettanto mi pare atta a sparger luce sull'argomento. " Questi due metodi di pervenire alle
,, verità generali, così egli, sono fondati sugli
,, stessi principj, e sono men differenti fra lo-
,, ro che non mostrino nel primo aspetto. Quan-
,, do noi facciamo una serie di ragionamenti ge-
,, nerali fissando la nostra attenzione sopra di un
,, individuo particolare di un genere, questo in-
,, dividuo dee essere considerato come un sem-
,, plice segno, o come una rappresentazione del-
,, la qualità costitutiva dello stesso genere Egli
,, non differisce dagli altri segni se non per un
,, certo carattere di simiglianza (1) colla cosa si-
,, gnificata. Le linee diritte adoperate nel quinto
,, libro di Euclide per disegnare certe grandezze
,, in generale, non differiscono dall' espressione
,, algebrica di queste stesse grandezze, che co-
,, me la scrittura che pinge gli oggetti, differi-
,, sce da quella che adopera de' caratteri arbi-
,, trarii ,,.

Nulla più vero di ciò: per questa bella os-

(1) È egli nulla questo? Nello spiegar che sia questo carattere di simiglianza, sta appunto tutto il nodo della questione. Vedi sopra l'articolo XX.

servazione i due modi di pervenire alle verità generali, si riducono ad un solo. Lo spirito umano arriva alle verità generali mediante de' segni: son poi questi che possono esser di due maniere: perocchè v'hanno de' segni che hanno della simiglianza colla cosa significata, e v'hanno de' segni che non hanno alcuna simiglianza con essa, e che sono veramente arbitrarii: la pittura che ritrae le cose, appartiene a' primi; le lettere del nostro alfabeto sono segni della seconda specie; la geometria che usa le figure, ha de' segni simiglianti colla cosa significata; l'algebra che usa le lettere, ha de' segni privi al tutto di similitudine colle cose segnate.

Ora io dico, che l'uso appunto di questi segni suppone l'esistenza delle idee generali: tanto è lungi, come pretende lo Stewart, ch' essi bastino da se soli a dar ragione de' nostri ragionamenti intorno alle verità generali.

Lo Stewart adopera la frase, che questi segni ci fanno *pervenire alle verità generali*: ora se queste verità fossero un niente, o non differissero dai segni stessi, qual senso avrebbe un simil modo di favellare? Esso equivarrebbe a quest' altro: " mediante i segni noi perveniamo ai segni; e non ad altri segni, ma a quelli proprio di cui ci serviamo,,. Qual vana e strana maniera

di filosofia sarebbe cotesta? che verità importante conterrebbe una simile proposizione? Di vero, io dimando allo Stewart, e a qualunque altro s'abbia fior di senno: la sola parola *segno* non fa subito correre la nostra mente alla cosa segnata? v'ha alcuno che possa formarsi idea di ciò che esprime la parola *segno*, o la parola *cosa segnata*, senza che concepisca ad un tempo l'idea di tutte e due queste cose come di due cose relative, l'una delle quali chiama necessariamente a se l'altra?

ARTICOLO XXIX.

I SEGNI NON BASTANO A SPIEGARE LE IDEE GENERALI.

Laonde i segni non bastano a spiegare come si pervenga alle verità generali, senza porre che anche queste verità generali sien pur qualche cosa.

Il dire che questi segni dirigono la nostra mente a pensare agl'individui, non basta ancora, come ho già dimostrato (1).

E veramente, quando mi si dice, che un segno dee condurre la mia attenzione ad un individuo solo e determinato; io intendo forse come a

(1) Articolo XVI.

tal uopo io non abbia bisogno se non di concepire due cose, il segno e l'individuo segnato. Ma quando mi si dice, che un segno mi dee condurre a pensare ad un individuo non già solo e determinato, ma sì ad un individuo qualunque di un dato genere o d'una data specie, e a nessuno degli altri che stanno fuori di quel dato genere o di quella data specie; io non posso più intendere come ciò avvenga, se non concepisco tre cose, 1.° il segno, 2.° l'individuo segnato, 3.° qualche cosa che mi determini a conoscere di qual genere o di quale specie sia quell'individuo, a cui io debbo pensare; il che è un'idea del genere e della specie a cui s'appartiene quell'individuo segnato con quel segno.

E v'ha di più. Co' vocaboli, o più generalmente co' segni che mi esprimono gli universali, io faccio due cose.

1.° La prima, mediante que' segni io sono condotto e scosso a pensare un individuo qualunque di quel dato genere o di quella data specie: per esempio colla parola *uomo*, indicandomi ella un individuo della specie umana, io posso discendere colla mia mente a pensare un uomo particolare qualunque egli sia, vero o immaginario, ovvero posso applicare la parola uomo a qualunque mi piaccia degli uomini particolari.

E questo è il primo servigio che mi prestano i termini generali, il primo progresso dello spirito che consiste nel discendere dalla specie all'individuo. Ora ciò che ho detto già dimostra sufficientemente, che io non posso far questo primo uso de' termini generali con una sola ed unica idea, cioè coll'idea degl'individui, ma che io debbo aver due idee, cioè l'idea degl'individui, e l'idea della specie a cui quegli appartengono; e che perciò quest'idea della specie non può essere un mero nome. Ma lo stesso dimostrasi ove consideriamo il secondo uso che noi facciamo de' termini generali.

2.° La seconda cosa che io fo co' termini generali, si è di formarmi delle teorie, o sia di ragionare in un modo astratto e generale senza discender punto agl'individui.

In questo secondo uso de' termini generali gl'individui sono interamente esclusi e abbandonati, od essi stessi non fanno che servirmi di segni per ajutare il mio spirito a ragionare, senza ch'essi però sieno punto nè poco la materia sulla quale io ragiono. L'esempio di ciò è toccato da Stewart, ed è l'uso che fanno i geometri delle figure. Quando il geometra disegna sulla sua tavoletta un triangolo per dimostrare una proposizione generale, come quella, che i tre angoli presi insie-

me formano 180 gradi, o sia due retti; egli non fa uso allora di quel triangolo individuale che come di un puro segno, coll'ajuto del quale egli si agevola l'astratto ragionamento: e la dimostrazione ch'egli dà non riguarda già quel triangolo individuale meglio che un altro, ma sì tutti i triangoli in genere. Non è dunque quel singolare individuo l'oggetto de' suoi pensieri; perciocchè quell'individuo non è che un segno, un esempio, un ajuto in somma de' pensieri suoi: v'ha dunque qualch'altra cosa a cui egli pensa, e questa cosa è quella verità generale che si propone di ritrovare, e che ritrova bensì coll'ajuto de' segni, ma che è d'una natura interamente diversa da quella dei segni.

Lo Stewart va così vicino al vero e lo evita, che pare l'auriga d'Orazio, che rasenta la meta senza toccarla: e certo al toccar quella meta il suo sistema sarebbesi rovesciato. Dice che ne' ragionamenti generali, gl'individui non entran per nulla; che se vi s'intromettono, non fanno bene spesso che impedire e turbare il corso dello stesso ragionamento: e tutto ciò egli ci dice in questa stessa lezione della sua opera, nella quale tratta degli universali; e dicendo ciò, egli non mostra punto di accorgersi, che solo un tal fatto è bastevole a rovinare tutta la sua teoria da' fonda-

menti. " In questo ultimo caso (sono sue parole, ,, e vuol dire quando s'adoperano i segni arbitra- ,, rii per ajuto de' nostri ragionamenti, come fa ,, l'algebrista) in questo ultimo caso può so- ,, vente avvenire, per effetto di qualche associa- ,, zione d'idee, che una parola generale richia- ,, mi l'attenzione sopra uno degli individui a cui ,, essa si applica. Ma lungi che ciò sia necessa- ,, rio per la forza del ragionamento, al contra- ,, rio egli è sempre una circostanza che tende ,, a farci uscire di strada ,, (1). E la stessa osservazione aveva fatto all'occasione di ripetere la sua sentenza sugli universali: " Quando dunque ,, noi ragioniamo sulle classi o generi, gli oggetti ,, de' nostri pensieri sono de' semplici segni. O se ,, in qualche cosa la parola generica ci richiama ,, alla mente degl'individui, questa circostanza ,, dev'essere considerata come l'effetto di una as- ,, sociazione accidentale, e vale piuttosto a tur- ,, bare il ragionamento che ad agevolarlo (2) ,,.

Quando un autore s'è impegnato in una dottrina falsa, è incredibile in quante contraddizioni egli sia costretto d'avvolgersi, quante inesattez-

(1) *Élémens de la Philosophie de l'esprit humain*, Ch. IV, Sect. II.

(2) *Élémens de la Philosophie de l'esprit humain*, Ch. IV, Sect. III.

ze gli sia uopo di perdonarsi, per dare una qualche speciosità a' suoi ragionamenti: e più lo scrittore è ingegnoso, più egli conduce da lungi il suo errore. È allora prezzo dell'opera seguirlo con diligenza ne' suoi errori, guardar la traccia per la quale suol sì tortuosamente traviare in vastissimo laberinto: acciocchè noi in tal modo facciamo esperienza cogli altrui pericoli: è perciò che mi prendo la libertà di notare ancora una singolare fallacia di ragionamento in un passo del signor Stewart.

ARTICOLO XXX.

ALTRA FALLACIA NELLA MANIERA DI RAGIONARE CHE USA LO STEWART.

Egli sostiene che " oggetto del nostro pensare ,, non possano essere che individui, e che ciò che ,, noi chiamiamo idee generali non sieno che pu- ,, re parole o segni,,. Ma proponendo a se stesso la difficoltà: " come, dato ciò, si rendano pos- ,, sibili de' ragionamenti generali ,, ; egli, per ispacciarsene, s'impegna a provare la strana proposizione: " che noi possiamo ragionare con delle ,, parole senza aver nessun riguardo alle cose che ,, quelle parole esprimono. ,,

Tale proposizione è necessaria in fatti, s'ella è vera la sua teoria: giacchè non facendosi uso,

ne' ragionamenti generali, di parole che esprimono individui, bisognava sostenere l'una di queste due cose; o che le parole generali non significhino nulla, o pure che v'abbia qualche cosa di generale, oggetto de' nostri pensieri da quelle parole significato: esclusa questa seconda, doveasi dimostrare la prima.

E per dimostrarla con uno esempio, bisognava, a mio parere, prendere un ragionamento generale, e ai termini generali di cui egli è composto, sostituire degli altri termini generali a caso, e così vedere s'egli riteneva ancora un senso; giacchè se i termini generali di cui è composto un ragionamento, son meri segni per modo che noi non vi attacchiamo un valore, come vuole Stewart, dee essere al tutto indifferente che noi adoperiamo piuttosto que' segni che altri, giacchè noi non poniamo nessuna attenzione alla relazione ch'essi aver possano colle cose significate.

Ma lo Stewart non fa ciò; che fare non l'avrebbe potuto. E come in quel cambio si consiglia egli di ragionare? Ecco il modo; e prego ogni uomo sensato a dirmi s'egli è giusto. Piglia un ragionamento particolare. Da esso trae fuori i nomi degl'individui, e sostituisce a quelli altri nomi o segni d'individui; quindi si volge e dice: "or vedete, io ho mutati que' nomi, e il ragionamento

conserva tuttavia il senso di prima,,. Che cosa trae egli da ciò? Egli trae, che dunque si può ragionare coll' uso di meri segni, senza attaccare a' medesimi nessun valore. È ella retta questa sua conseguenza? L' unica conseguenza retta che si può cavare di là, si è, che in un ragionamento particolare i nomi degl' individui nominati possono esser cangiati a piacimento, e possono anche essere sostituiti in luogo de' medesimi, de' nomi comuni: null'altro che questo, prova il fatto di Stewart.

Ma ecco l'esempio da lui introdotto. " Se il ,, giudice non conosce delle parti che le relazio- ,, ni loro al processo, s' egli ignora i loro nomi, ,, se egli li segna colle lettere dell' alfabeto o coi ,, nomi finti di Tizio, Cajo, Sempronio, egli è ,, necessariamente imparziale. Così nel seguito di ,, un ragionamento noi corriamo meno rischio di ,, violare le regole della logica, quando la nostra ,, attenzione si fissa sopra de' semplici segni; e ,, l'immaginazione offerendoci degli oggetti indi- ,, viduali, non esercita influenza sul nostro giu- ,, dizio, e non viene seducendoci con qualche ,, associazione accidentale ,, (1).

(1) *Élémens de la Philosophie de l'esprit humain*, Ch. IV, Sect. III.

Quello che noi neghiamo al signor Stewart primieramente si è, che la nostra attenzione, nel caso da lui proposto, si fissi sopra de' semplici segni.

Concediamo che le parti che piatiscono dinanzi a un giudice, possono essere a lui significate o con de' nomi veri, o con de' nomi finti, o colle lettere dell'alfabeto; ma tutto questo non vuol dir altro se non che, trattandosi di nomi arbitrarii come sono i nomi proprii, egli è al tutto indifferente che s'adoperi l'uno piuttosto che l'altro. Questa indifferenza cade sopra i segni e non sopra le idee; e ciò mostra che il pensiero del giudice si rivolge e fissa sull'idea segnata, e non si ferma al segno medesimo; anzi del segno egli non sa che farne, ed è al tutto indifferente per lui che gli venga rimutato; purchè però mutandoglisi il segno, non gli si muti altresì l'idea, e quindi purchè al primo segno si sostituisca un altro tale, che valga a rappresentare quell'idea medesima di cui si abbisogna. E ciò rendesi più facile ne' nomi proprii; poichè avendo questi un legame internamente arbitrario colla cosa nominata, la cosa si può denominare con una piuttosto che con altra voce a piacimento, con una lettera, con una sillaba, con un vocabolo di più sillabe, con un segno qualunque. All'incontro non istà

così pe' nomi comuni o termini generali: o almeno il fatto medesimo non ha luogo con tanta estensione, ma si avvera però quantunque volte si può rinvenire un sinonimo, cioè una voce che esprima la stessa nozione comune. Il che prova che si può bensì sostituire uno all'altro segno ne' ragionamenti, ma solo allora che sono tenute ferme le idee; perocchè i ragionamenti si formano sulle idee, e non sui segni; ed i segni non valgono a nulla, se non in quanto ci significano e suggeriscono le idee. Tanto è lungi adunque che si possa ragionar con de' semplici segni senza che si annetta a' medesimi veruna idea, che anzi i segni ammettono dell'arbitrio, mentre nelle idee non può esservi arbitrio alcuno, ed i segni possono mutarsi purchè le idee si conservino: l'esempio adunque di Stewart prova appunto tutto il contrario di ciò ch'egli con esso argomentavasi di provare.

Il che si farà vie più manifesto, più che quell'esempio si considererà. Se non è necessario che il giudice sappia i nomi veri de' litiganti, ciò non è per altro, se non perchè non è necessario ch'egli conosca gl'*individui* stessi, e le relazioni private e straniere alla causa de' medesimi; ma basta che conosca quelli in relazione alla causa ch'essi trattano innanzi a lui. Il lor nome vero li

fa conoscere come individui: il lor nome finto, o le lettere dell'alfabeto colle quali si notano, li fa conoscere come appartenenti ad un genere di cose, cioè come " uomini aventi fra loro quelle relazioni che risultano dalla causa che trattano e nulla più,,. Per conoscerli in questo secondo modo, il giudice dee avere le idee generali ed astratte; giacchè le relazioni di un individuo coll'altro non sono che idee generali e astratte dall'individualità, e gli uomini che hanno queste anzi che quelle relazioni appartengono ad una specie accidentale formata appunto dalle dette relazioni. Adunque col sostituire a' nomi veri delle parti que' nomi finti, nell'idea del giudice non è avvenuta alcun'altra mutazione se non solo questa, che in essa si è sostituita un'idea generica ad una idea individuale. Or che dunque è ciò che vuol provare lo Stewart col suo esempio? che non v'ha bisogno delle idee di genere? egli anzi ci ha posto innanzi la miglior dimostrazione dell'opposto. Proponevasi di dimostrare che si può fare un ragionamento senza idee generali; e in vece è riuscito a dimostrarci, che si può fare un ragionamento senza idee individuali, ma pur con solo le generali. Ecco l'esito di quel suo discorso.

Gl'individui adunque non sono i soli oggetti dell'umano pensiero, nè i segni possono sup-

plire alle idee generali. La mente, se dee ragionare, ha bisogno di possedere queste, più ancora che le individuali: poichè si può dare un discorso ove si prescinda interamente dagl'individui, come nell' esempio dallo Stewart arrecatoci (1); ma

(1) Ciò che condusse in errore lo Stewart sull'esistenza delle idee generali, sembra essere anche stato il non avere osservato che le *relazioni* o *rapporti* delle cose si risolvono pure in altrettante *idee generali*, e sono il fondamento de' nomi *comuni* come quelle che si dicono *qualità comuni*. Infatti un nome comune designa un ente sì per una *qualità comune*, che per una sua *relazione*. Quand' io pronunzio, a ragion d'esempio, il nome comune *uomo*, accenno l'individuo d'un *genere* che è formato dalla qualità comune *umanità*: quando all' incontro nomino *figlio*, io accenno l'individuo del *genere* formato dalla *relazione di figliuolanza*, comune pure a molti individui. Concepire adunque un *rapporto*, è avere un'*idea generale*, una di quelle idee che formano i generi e che danno luogo ai nomi comuni. Se lo Stewart avesse osservato ciò, non avrebbe creduto di aver dimostrata la non esistenza delle *idee generali*, col sostituir ad esse le idee di *rapporto*: nè di aver dimostrato che un ragionamento s'intende senza bisogno d'*idee generali*, ma solo mediante delle *idee di rapporto*. Ecco le sue parole: " Egli segue da ,, ciò che abbiam detto, che l'assenso dato alla conclusione ,, di un sillogismo non risulta punto dall' esame delle no- ,, zioni espresse nelle proposizioni di cui è composto, ma ,, unicamente dai *rapporti* che legano fra loro le parole che ,, le esprimono ,,. Il fatto è che " in un sillogismo (questo è ciò che è ammesso da tutte e due le parti e che prova appunto la *necessità* delle idee generali) " la conclusione non ,, è che un caso particolare di UN ASSIOMA GENERA-

è impossibile concepir modo, onde senza le idee generali si componga un ragionamento qualsiasi, perciocchè quand' anche un ragionamento si rivolga sopra meri individui, non può evitarsi di considerarli siccome forniti di comuni qualità o di comuni relazioni.

ARTICOLO XXXI.

CONCLUSIONE: LA FILOSOFIA SCOZZESE, CONSCIA DELLA PROPRIA INSUFFICIENZA A SUPERARE LA DIFFICOLTA' PROPOSTA, HA TENTATO IN VANO DI ELIMINARLA DALLA FILOSOFIA.

È dunque impossibile anche all'industria e all' ingegno della scozzese filosofia il distruggere l'esistenza delle idee generali: delle quali d' altro lato non si potrebbe parlare, nè s' avrebbe

„ LE (non dunque di semplici segni) che si può enun-
„ ciar così: ciò che è vero universalmente d'un certo segno,
„ è vero di tutti gl' individui che si possono disegnare per
„ questo segno „ (del segno non si predica nulla nel sillogismo, ma sempre della cosa segnata). E da ciò ecco la strana conseguenza che cava lo Stewart: " Ammettendo adun-
„ que che il processo del ragionamento si possa sempre ri-
„ solvere in una serie di sillogismi, consegue che questa ope-
„ razione dell' intelligenza non fornisce nessun argomento in
„ favore dell' esistenza di qualche cosa che corrisponda ai
„ termini generali, e che sia distinto dagl' individui ai quali
„ questi termini sono applicabili „. *Élémens de la Philosophie de l'esprit humain*, C. IV, Sect. II.

mai parlato se non esistessero. Sicchè non si può felicitare questa scuola di avere eliminato, come ella si lusinga, quel problema che lo Stewart confessa essere stato sempre considerato come uno de' più difficili della metafisica, il problema cioè dell' origine dell' idee universali, quel problema che, per riassumerlo di nuovo sotto la sua più semplice forma, così si presenta: " La mente umana non ,, può formare a se stessa delle idee universali ,, senza un giudizio. Ma ella non può formare ,, un giudizio senza aver precedentemente delle ,, idee universali. È dunque necessario di ammet- ,, tere nell' uomo qualche idea universale inna- ,, ta, e perciò preesistente a tutti i suoi giudizj; ,, o se non si vuol nulla d'innato, è necessario ,, di render ragione in altro modo di una sì fat- ,, ta difficoltà ,,.

Nell' uno o nell' altro modo è uopo che una vera filosofia sciolga il detto problema: e l'esame che abbiam fatto fin qui di que' sistemi ne' quali si vuol render ragione delle operazioni dello spirito senza ammetter nulla o quasi nulla (1) d'in-

(1) Dico *quasi nulla*, perchè ammettendo la scuola scozzese che l'uomo venga alla cognizione de' corpi non perchè le sensazioni ne presentino l'immagine, ma per una quasi *inspirazione* o facoltà di un genere tutto suo, che all' occasione delle *sensazioni* fa sì che l'uomo percepisca il corpo;

nato nel medesimo, dimostra ch' essi non possono sciorre il nodo della questione, e che i loro autori non l'hanno nè pure bastevolmente sentito.

CAPITOLO V.

QUALI PASSI FECE LA FILOSOFIA PER OPERA DE' FILOSOFI FIN QUI ESAMINATI.

Io non porrò la questione, se Locke, e i filosofi che dopo lui seguirono e che fin qui io ho esaminati, abbiano fatto far degli avanzamenti alla filosofia.

Per conoscere la superfluità di una tale questione, basta osservare che gli errori stessi degli uomini servono, nel grand' ordine della Providenza, ai progredimenti dello spirito umano; danno occasione di trarre le verità importanti in una luce più manifesta; eccitano l'amore verso lei del genere umano, il quale agitato lungamente dall' errore, giunge in fine a riconoscer quella per la più preziosa cosa di tutte e la più salutare. Quand' anco adunque i filosofi, de' quali noi abbiam parlato, fosser caduti in gravi errori,

viene con ciò stesso ad ammetter d'innato più che il sistema di Locke o di Condillac: ammette una *potenza nuova*, e singolare, perchè oscura e al tutto *misteriosa*.

essi non sarebbero stati per questo men di vantaggio all'umanità: la quale già sente, appunto per le loro esitazioni e per le loro imperfette dottrine, il bisogno ed il prezzo inestimabile d'una solida e verace filosofia.

Laonde qui alla fine del presente volume fia prezzo dell' opera che noi soffermandoci volgiamo un poco lo sguardo addietro, sopra il tratto di terreno da noi corso, sponendo i pensieri della moderna filosofia; ed osserviamo in quale stato ella trovavasi al tempo di Locke, che è il punto di partenza del cammin da noi fatto, e quale vicenda soffersero per questa nuova scuola le dottrine principali intorno l'argomento che noi trattiamo.

E a far questo, penso che ci gioverà che noi diam mano e ci poniamo innanzi un libretto elementare, scritto da un contemporaneo di Locke; il quale racchiudendo le idee principali della filosofia di quel tempo nel quale fu scritto, esposte con semplicità, ci darà modo a conoscere le modificazioni che quelle vennero sofferendo da poi: e questo libretto è il trattato *della cognizione di Dio e di se stesso*, scritto da Bossuet (1)

(1) Bossuet nacque nel 1627, e Locke cinque anni appresso, cioè nel 1632. Morirono tutti e due nell'anno stesso 1704.

pel Delfino di Francia, cioè per un giovanetto reale, al quale non poteva essere troppo agio di mettersi dentro ne' profondi misteri de' metafisici, ma al quale convenivasi tuttavia di presentar la sostanza delle dottrine, appianate e agevolate meglio che si potesse.

Veggiamo adunque che si sapeva nel tempo di questo libretto, e paragoniamo le verità principali in quel tempo conosciute, colle opinioni che in tutto questo volume noi siam venuti traendo fuori de' filosofi della nuova scuola, che da Locke ebbe il suo primo principio e movimento.

Noi abbiam primieramente veduto che dal tempo di Locke fino a noi, una numerosa schiera di filosofi ha tentato tutto per confondere insieme il senso e l'intelletto; di queste due facoltà facendo una sola (1): e gli scritti di questi autori sono così diffusi oggidì, così letti, e così avviluppati di materiali sofismi, che non è poco riuscire di fare intendere in che stia la distinzione di queste due facoltà, a persone che si sogliono trovare già preoccupate da quelli, e confuse.

Presso i contemporanei di Locke la distinzione fra il senso e l'intelletto era conosciuta pienamente, e tenuta per cosa da non dubitarsene;

(1) Facc. 135.

e nel libretto citato di Bossuet vi è stabilita a lungo. Ivi si definisce l'intelletto " la facoltà di conoscere il vero ed il falso ,, ; il che si nega interamente al senso (1).

(1) Chap. I, VII. Ove al tempo di Bossuet fosse uscito un uomo di genio, il quale, in vece di mutar la via nella quale la filosofia era avviata per opera di Cartesio, avesse prescelto unicamente di farla avanzare per la stessa strada, di ricevere di buon animo e conservare le verità che erano state illustrate, di appurarle, di accrescerne il numero; questi poteva a ragion d'esempio qui dare uno sviluppamento di questa sentenza, che, senza dipartirlo gran fatto da ciò che si sapeva allora, ma solo collegando meglio e rischiarando quel sapere, molto incremento avrebbe apportato alla filosofia: ed ecco qual potea essere questo sviluppamento.

Si definiva l'intelletto " la facoltà di conoscere il vero ed il falso ,,: e bene; non restava se non a cercare, che cosa fosse il vero ed il falso: il ben chiarir ciò che fosse questo, era un arrecare un vantaggio infinito alla cognizione filosofica, e ciò far si poteva senza allontanarsi gran fatto, come dissi, dalle idee già possedute. In fatti come definiva Bossuet il vero ed il falso? " Il vero, dic'egli in questo stesso libretto, è ciò che è; il falso è ciò che non è ,, (Ch. I, XVI). Il vero adunque, secondo Bossuet, è l'ente. L'intelletto dunque non è che la facoltà di percepir l'ente, secondo Bossuet medesimo: e tale è la definizione che io uso frequente. Su questa traccia era necessario occuparsi a dimostrare diligentemente che il senso non poteva in nessuna maniera percepir l'ente (V. facc. 33 e segg. di questo vol.); ma sole le cose che sono all' ente accidentali; che quindi questa idea dovea essere in noi inserita naturalmente (facc. 32 e segg.); che per la percezione dell'ente stesso è che si percepiscono le sostanze; che quin-

Condillac ha particolarmente confuso insieme il sentire ed il giudicare (1). Al tempo di Bossuet queste due operazioni dello spirito erano esattamente distinte, e di più s'era giunto a vedere che è nel giudicare che precisamente consiste l'intender le cose.

" I sensi, dice Bossuet, non ci apportano
,, che le loro proprie sensazioni, e lasciano all'in-
,, telletto il giudicare delle disposizioni che no-
,, tano negli oggetti.

,, La vera perfezione dell'intendimento è di
,, ben giudicare.

,, Giudicare è pronunziare dentro di noi sul
,, vero e sul falso; e ben giudicare è pro-

di le sostanze si percepiscono dal solo nostro intelletto (facc. 27 e segg.); che l'idea dell' ente spoglio di tutte le determinazioni sue che si ricevon pe' sensi, è l'idea universalissima; che da questa idea è che ricevono tutte le altre idee il carattere di universalità; che tutte le idee sono fornite di questo carattere, e che l'universalità constituisce la natura delle idee (facc. 90 e segg.). Dopo di tutto ciò si sarebbe arrivato a conoscere e a stabilire che l'intelletto non solo è " la facoltà del vero e del falso ,,; ma di più ancora, ch' egli solo è " la facoltà delle idee ,, , le quali al senso non possono appartenere. In somma si poteva pervenire gradatamente a trarre in luce tutte quelle verità che io ho desiderato e cercato di presentare in questa operetta.

(1) Facc. 64, e segg.

,, nunciare su di ciò con ragione e cognizione ,, (1).

Il Reid e lo Stewart hanno talor confuso l'immaginazione coll'intelletto (2). Prima di essi queste facoltà erano così distinte che non si potevano confondere insieme. " Come egli è molto da ,, temere, dice Bossuet, che non si confonda ,, l'immaginazione coll'intelligenza, convien no- ,, tare i caratteri propri dell'una e dell'altra.

,, Vi è, per esempio, grande differenza tra ,, l'immaginare il triangolo e l'intendere il trian- ,, golo. Immaginare il triangolo si è rappresen- ,, tarsene uno d'una misura determinata, e con ,, una certa grandezza de' suoi angoli e de' suoi ,, lati; in luogo di che l'intendere è conoscerne ,, la natura e sapere in generale che cos'è una

(1) Chap. I, xvi. Quant'era facile da questa dottrina di Bossuet passare a mostrare che tutte le idee hanno bisogno di un giudizio per acquistarsi (ove non sieno ingenite in noi)! che quindi conviene che la prima operazione dell'intelletto sia il giudizio, ma conviene d'altro lato che a questo giudizio preceda un'idea generale a noi nota naturalmente, perocchè non si dà giudizio senza un'idea generale! Questo sviluppo, che a quel tempo nasceva spontaneo dalle idee che si possedevano, riuscirà forse difficile in questo tempo: ad ogni modo questo è ciò che io mi sono ingegnato di fare nel corso di questo volume, e particolarmente facc. 21 e segg., 139 e segg.

(2) Facc. 135.

,, figura di tre lati, senza determinare alcuna
,, grandezza nè proporzione particolare. Così,
,, quando s'intende un triangolo, l'idea che se
,, n'ha, conviene a tutti i triangoli equilateri, iso-
,, sceli o altri di qualsiasi proporzione; in luo-
,, go di che il triangolo che s'immagina è ristret-
,, to a certa specie di triangolo, e ad una gran-
,, dezza determinata.

,, Ma la differenza essenziale fra l'immagi-
,, nare e l'intendere è quella che viene espressa
,, nella definizione: è che intendere non è se
,, non conoscere e discernere il vero ed il fal-
,, so; il che non può fare l'immaginazione, la qual
,, segue i sensi ,, (1).

Alcuni de' filosofi che hanno ridotto l'intelligenza al senso e all'immaginazione, hanno fatto questo argomento: " la tal cosa non si può sentire
,, co' nostri sensi, ovvero non si può immagina-
,, re; dunque ella non si può pensare od inten-
,, dere ,, (2). In questo modo escludevano dal-

(1) Ch. I, IX. Lo sviluppo di cui qui era suscettibile la dottrina di Bossuet, sarebbe stato di mostrare come l'intelletto, cioè la facoltà del vero e del falso, era perciò stesso la sola facoltà degli universali; che il senso all'incontro e l'immaginazione non potevano che percepire degli individui in istretto senso, e quindi nessuna relazione generale fra loro ec. Ved. facc. 222 e segg. di questo volume.

(2) È in sostanza l'argomento de' Nominali moderni, per negare l'esistenza degli universali. Ved. facc. 267 e segg.

le cognizioni umane tutte quelle che si rivolgevano sopra esseri spirituali.

La dottrina del tempo di Bossuet all' incontro era questa. " Vi è ancora un'altra differenza
,, fra l'immaginare e l'intendere. Ed è, che l'inten-
,, dere si allarga molto più che l'immaginare. Poi-
,, chè non si possono immaginare che le cose
,, corporali e sensibili; e all' incontro si possono
,, intendere tanto le cose corporali che spiritua-
,, li, quelle che sono sensibili e quelle che non
,, sono tali altresì: per esempio, Dio e l'anima.

,, Per tal modo quelli che vogliono immagi-
,, nare Iddio e l'anima, cadono in un grande er-
,, rore; poichè essi vogliono immaginare ciò che
,, non è immaginabile: cioè a dire ciò che non
,, ha nè corpo nè figura, nulla in somma di sen-
,, sibile ,, (1).

La sostanza e la natura delle cose non si può sentire, perchè non cade sotto i sensi o l'immaginazione. Quindi i filosofi che ridussero l'intelletto al senso, dissero che noi non avevamo le idee di queste cose (2); mentre prima di essi si sapeva che le idee di queste cose noi le abbiamo, ma non le immagini o le sensazioni, perchè

(1) Chap. I, IX.
(2) Ved. facc. 27 e segg.

si distingueva fra il sentire e l'immaginare, e l'intendere, e Bossuet pone in questo il carattere distintivo dell'intelletto: " nel conoscere cioè la na-
,, tura delle cose ,, (1).

Noi abbiamo veduto come d'Alembert riconobbe che la filosofia di Locke aveva ommesse due ricerche importanti, cioè 1.° in che modo noi pensiamo un fuori di noi, 2.° e in che modo noi uniamo in un soggetto solo le varie qualità sensibili da noi percepite (2). Quest'era un fare progredire d'un passo la filosofia di Locke mostrandone il mancamento, e non è piccolo il merito di d'Alembert nell'indicare quelle questioni.

Prima però di lui, e prima di Locke, quelle due questioni da quest' ultimo dimenticate, erano state trattate bene o male da Cartesio, il che vuol dire che si conoscevano. Bossuet le conobbe pure, e propone la seconda espressamente in questo modo: "Comecchè le sensazioni sieno differen-
,, ti fra loro, avvi però nell' anima una facol-
,, tà che le unisce. Perciocchè l'esperienza c'in-
,, segna che non si forma che un oggetto sensi-
,, bile di tutto ciò che ci colpisce insieme, eziandio in sensi diversi, massimamente quando l'im-

(1) Chap. I, VII.
(2) Facc. 57.

,, pressione ci viene dall' istessa parte. Così quan-
,, do io veggo il fuoco d'un certo colore, e sen-
,, to il caldo che mi cagiona, e odo il rombo
,, dell' aria, non pure io veggo questo colore, pro-
,, vo quel caldo, odo quel suono, ma io sento
,, queste sensazioni differenti come venienti d'un
,, medesimo fuoco.

,, Questa facoltà dell' anima che unisce le
,, sensazioni, od ella sia solamente una seque-
,, la delle sensazioni che s'uniscono naturalmente
,, quand'elle s'avvengono insieme, od ella faccia
,, parte dell' immaginativa — questa facoltà, io di-
,, co, checchè ella sia, in quanto ella forma un
,, solo oggetto di tutto ciò che colpisce ad un
,, tempo i nostri sensi, è appellata senso comu-
,, ne; vocabolo che si trasporta alle operazioni
,, dello spirito, ma del quale la significazion pro-
,, pria è quella che pur ora abbiamo accenna-
,, ta ,, (1).

Stewart non s'accorse che la percezione de' rapporti delle cose, come delle loro sinniglianze, non erano che delle idee generali, e che quindi non potevano appartenere ai sensi, che non

(1) Ch. I, IV. Questa parte poteva ricevere un bellissimo sviluppo, ed è ragione di dire che in questo argomento i filosofi moderni hanno fatto de' nobili sforzi; de' quali non poco vantaggio trarremo nel terzo volume di quest' opera.

s'estendono fuori delle sensazioni corporee ed individuali, ma all'intendimento (1): mentre al tempo di Bossuet già si conosceva perfettamente che la cognizione de' rapporti e dell'ordine delle cose non poteva essere che operazione dell'intelletto. Eccone il documento: " Vi sono degli atti del-
,, l'intelletto che seguono sì da presso le sensa-
,, zioni, che noi le confondiamo con esse, se non
,, istiamo assai bene avvisati sopra di noi.

,, Il giudizio che noi facciamo naturalmen-
,, te delle proposizioni e dell'ordine che ne ri-
,, sulta è di questa sorte.

,, Conoscere le proposizioni e l'ordine, è
,, l'opera della ragione che paragona una cosa
,, con un'altra, o ne scopre i rapporti ,, (2).

Di tutto ciò adunque che delle opinioni de' filosofi posteriori a Locke noi abbiamo in tutto il corso di questo volume riandato, che cosa v'ha di solido, e che si possa dire veramente un'aggiunta alle cognizioni filosofiche che già si possedevano a quel tempo?

Non trovo cosa che sia degna di mettere in questo posto (parlando del solo argomento che noi trattiamo), se non i dubbi mossi da Reid sul-

(1) Facc. 273 e segg.
(2) Chap. I, VIII.

la dottrina di quelli, che ammettevano la semplice apprensione per la prima operazione dell'anima. Bossuet l'ammette pur egli senza difficoltà.

" Intendere i termini (così egli): per esem-
,, pio (nelle proposizioni, Dio è eterno, l'uomo
,, non è eterno) intendere che Dio vuol dire la
,, prima causa, che uomo vuol dire animale ra-
,, gionevole, che eterno vuol dire ciò che non
,, ha cominciamento nè fine: questo è quanto si
,, appella concezione, *semplice apprensione*, ed
,, è la prima operazione dello spirito.

,, Può essere ch' ella non si faccia mai al
,, tutto sola, e questo è ciò che fa dire ad al-
,, cuno ch'ella non sia tale (1). Ma essi non ba-
,, dano che intendere i termini, è una cosa che
,, precede naturalmente l'unirli: altrimenti non
,, si saprebbe che unire ,, (2).

Al tempo di Locke adunque si possedevano delle cognizioni che non furono dalla nuova scuola bastevolmente apprezzate; e quindi venner neglette: ed avendo questa nuova dottrina prevalso, quelle cognizioni via più si perdettero e scancellarono dalla memoria degli uomini, sicchè presentemente il rivocarle in luce e il persuaderle

(1) Vedesi però da questo passo, che anche prima di Reid s'aveva sentore di una tale difficoltà.

(2) Ch. I, XIII.

nuovamente non è piccola fatica, e hanno per avventura faccia di scoprimenti quelle cose che pur sono assai antiche.

Ma onde poi l'incremento della nuova filosofia, onde la dimenticanza di quelle verità che pure allora si conoscevano?

In gran parte dalla negligenza di quegli stessi che quelle cognizioni possedevano: i quali non posero bastevole studio nella nuova filosofia, ed alteramente la disprezzarono: questi furono i Cartesiani, i soli atti ad intendere e giudicare la nuova filosofia; ma professavano la propria dottrina con ispirito di sistema: quindi la non curanza del crescente lockismo; quindi il propagamento continuo di questo che presentava pur tanti allettamenti all'amor proprio colla sua superficialità, e alle passioni colla sua sensualità, e tanta forza avea nella gente del mondo che pur allora cominciava a impacciarsi di filosofia, e medesimamente tanta influenza in sulla gioventù, generazione che sopravveniva all' antica, la quale mancava, e mancavan con essa le dottrine che possedeva.

Non sono io solo che traccio questa storia della caduta del cartesianismo in molte buone cose che pur egli insegnava, e più ancora in tante sue buone intenzioni; la cosa si comincia già a conoscere di questi di: ed ecco come in Fran-

cia si descrive quel tramutamento avvenuto in filosofia; e come il lockismo che sopravvenne, si prese e continuò all' addentellato di una filosofia antica de' sensi, che era già prima stata vinta dal cartesianismo stesso, ma che pur conservava e conserva mai sempre nella umana società più che non sarebbe bisogno de' pratici suoi seguitatori.

" Nella lotta che si levò, così scrive il
,, *Globo*, tra il materialismo e lo spiritualismo
,, al tempo di Cartesio e di Gassendi, lo spiri-
,, tualismo trionfò in questo senso, che, dopo Car-
,, tesio, la dottrina sua continuò ad essere rap-
,, presentata in Francia da una serie non inter-
,, rotta di filosofi fino alla metà del secolo deci-
,, mottavo, mentre quella di Gassendi fu abban-
,, donata da' metafisici. Ma quest' ultima (1) con-
,, servò de' partigiani fra gli uomini di mondo, e
,, dopo Bernier, Moliere e Chapelle può seguir-
,, si la traccia sua fino a Voltaire. In questa scuo-
,, la di uomini piacenti e voluttuosi le tradizio-
,, ni d'epicureismo pratico e d'incredulità religio-
,, sa si custodirono meglio che i dogmi metafisi-
,, ci del materialismo: non facevasi caso del prin-
,, cipio della sensazione appresso Ninon de l'En-

(1) Ancor meglio s'avrebbe potuto dire ciò della filosofia di Hobbes che nacque prima e morì dopo Gassendi, e visse molto in Francia.

,, clos; e già da troppo tempo la filosofia di Gas-
,, sendi era morta in Francia fra' suoi stessi di-
,, scepoli, quando la traduzione del libro di Lo-
,, cke venne a ravvivarla. In quel tempo non
,, v'avea in questo paese altro quasi che Cartesia-
,, ni che fosser capaci d'intendere il *Saggio sul-*
,, *l'Intelletto*; ma preoccupati essi delle loro vec-
,, chie idee, furono appunto i soli che non con-
,, sentirono d'esaminare quel libro. Quelli che
,, abbracciarono la novella dottrina, gente poco
,, al fatto delle metafisiche questioni, sbagliarono
,, il vero spirito di quella; e mentre Berckeley
,, ed Hume deducevano da essa in Inghilterra con
,, rigoroso ragionamento lo spiritualismo, Condil-
,, lac in Francia vi trovava il materialismo ,, (1).

Il disprezzo che mostrò Locke per Cartesio, l'avea mostrato Cartesio pe' suoi predecessori: con questo disprezzo orgoglioso, i filosofi non fanno che un far perdere al genere umano delle preziose cognizioni ch' egli possiede, un farlo sempre rim-

(1) 3 Gennajo 1829. Per altro la filosofia di Locke doveva necessariamente produrre questi due opposti sistemi; perocchè ella contiene tanto i semi del materialismo, che quelli dell' idealismo. La *riflessione*, facoltà ammessa da Locke, che avrebbe potuto salvare la sua dottrina dal degenerare nel materialismo, vi è troppo superficialmente introdotta: vi è introdotta senza che Locke medesimo ne intendesse la natura, come ho fatto vedere più sopra.

bambire, e ricominciare lavori a cui avea già posto mano, e molto innanzi portatili; un fargli quindi gittare tempo infinito, ed uno stancar finalmente la sua pazienza infastidendolo della stessa filosofia che i filosofi rappresentano. Veramente lo spirito filosofico non può esser giammai esclusivo ed individuale; egli è uno spirito conservatore, imparziale e pieno: egli riceve con rispetto le tradizioni del genere umano, e de' particolari sapienti: egli non è, in una parola, lo spirito vano del mondo; è lo spirito stesso del Cristianesimo applicato allo studio e alla meditazione delle naturali verità.

Fine del primo volume.

Digitized by Google

INDICE

DEL PRIMO VOLUME.

PREFAZIONE . . . . . facc. III
SEZIONE PRIMA. *Principj da seguirsi in queste ricerche* 3
CAPIT. I. *De' due principj del metodo filosofico* . . . . . *ivi*
CAPIT. II. *Di due filosofie, l'una volgare e l'altra dotta, e de' due mancamenti delle medesime* 5
CAPIT. III. *Del mancamento della filosofia lockiana* 11
SEZIONE SECONDA. *Difficoltà che s'incontra nello spiegare l'origine delle idee* 21
CAPIT. UNICO. *Esposizione della difficoltà* . *ivi*
SEZIONE TERZA. *Teorie false per difetto, cioè perchè non assegnano alle idee una sufficiente cagione.* 26
CAPIT. I. *Locke.* . . . . . *ivi*
ARTIC. I. *Sistema lockiano.* . . . . . *ivi*
ARTIC. II. *Locke venendo a spiegare l'origine dell' idea di sostanza, si affaccia alla difficoltà e non la ravvisa* 27

ARTIC. III. *Il nostro spirito non può fare a meno dell'idea di sostanza.* 31
ARTIC. IV. *Perchè dalle sole sensazioni non possa venire l'idea di sostanza.* . . . 33
ARTIC. V. *Come la difficoltà che si trova nell'assegnare l'origine dell'idea di sostanza, sia la medesima da me proposta sotto altra forma* 38
ARTIC. VI. *Conclusione sull'imperfezione del sistema lockiano* 52
CAPIT. II. *Condillac* 57
ARTIC. I. *D'Alembert fa alcune opposizioni al sistema lockiano* . . . . . *ivi*
ARTIC. II. *Censura che Condillac fa di Locke.* 62
ARTIC. III. *Sistema condillachiano.* 64
ARTIC. IV. *Inesattezza dell'analisi condillachiana* 67
ARTIC. V. *L'attenzione dell'intelletto non è il medesimo che la sensibilità* 68
ARTIC. VI. *La memoria non è la sensibilità.* 72
ARTIC. VII. *L'attenzione è diversa dalla memoria* 77
ARTIC. VIII. *Il giudizio non si dee confondere colla semplice attenzione* . . . 79
ARTIC. IX. *Condillac non vede la difficoltà, e v'incappa, cioè spiega la formazione delle idee col supporne nell'uomo*

alcune di già formate che gli servono a dedurre le altre 83

ARTIC. X. *Ogni percezione rappresentativa è generale: indi la difficoltà vie più si mostra in Condillac, e vi resta insoluta.* 90

ARTIC. XI. *Continuazione* 103

ARTIC. XII. *Conclusione sul difetto intrinseco del sistema condillachiano* 108

CAPIT. III. *Reid* 111

ARTIC. I. *Origine della scuola scozzese* . . *ivi*

ARTIC. II. *Sistema di Reid sulla distinzione delle facoltà* 116

ARTIC. III. *In che modo Reid sentisse la predetta difficoltà* 127

ARTIC. IV. *La difficoltà di Reid contro il sistema lockiano fu presentita da Locke medesimo* 132

ARTIC. V. *Obbiezione fatta da Reid al lockismo* 134

ARTIC. VI. *Reid fa precedere il giudizio alle idee* 136

ARTIC. VII. *E quindi stabilisce contro Locke, che la prima operazione dell' intelletto umano è la sintesi, e non l'analisi* 138

ARTIC. VIII. *Il sistema proposto da Reid non può soddisfare* 139

ARTIC. IX. *Difetto comune al dottor Reid e ai suo avversarj* 145
ARTIC. X. *Ciò che il sistema di Reid ha di solido contro i suoi avversarj* . . . 164
ARTIC. XI. *Conclusione* 170
CAPIT. IV. *Dugald Stewart.* 171
ARTIC. I. *Varj aspetti della difficoltà.* . . *ivi*
ARTIC. II. *Stewart appoggia la sua teoria ad un passo di Smith.* 174
ARTIC. III. *Primo mancamento nel passo di Smith: non distingue le diverse specie di nomi indicanti collezioni d'individui.* 178
ARTIC. IV. *Secondo mancamento: non distingue i nomi indicanti collezioni d'individui, e i nomi indicanti qualità astratte.* 182
ARTIC. V. *Terzo mancamento: confonde i nomi indicanti collezioni d'individui, e quelli indicanti qualità generali, co' nomi comuni.* 184
ARTIC. VI. *Quarto mancamento: non conosce qual sia la vera distinzione fra' nomi comuni, e i proprj* 188
ARTIC. VII. *Quinto mancamento: ignora la ragione per la quale i nomi si dicono comuni e proprj* 191
ARTIC. VIII. *Sesto mancamento: non osser-*

va che i primi nomi imposti alle cose furono nomi comuni 195

ARTIC. IX. *Settimo mancamento: ignora che è più facile conoscere nelle cose ciò che è comune, di ciò che è proprio.* 205

ARTIC. X. *Ottavo mancamento: ignora come i nomi comuni passino ad esser proprj* 208

ARTIC. XI. *Nono mancamento: nel passo di Smith, col quale si vuole spiegare le idee astratte, nulla di ciò si racchiude* 220

ARTIC. XII. *Decimo mancamento: lo Smith cela studiosamente la difficoltà che s'incontra nello spiegare l'origine delle idee astratte* 222

ARTIC. XIII. *Che forma prenda la difficoltà da noi proposta ne' ragionamenti di Smith e di Stewart* 235

ARTIC. XIV. *Il sistema de' Nominali non sodisfa alla predetta difficoltà* 236

ARTIC. XV. *Onde sia venuto l'abbaglio preso da Stewart* 237

ARTIC. XVI. *Petizione di principio che si trova nel sistema di Stewart* . . . 239

ARTIC. XVII. *Altro abbaglio preso da Stewart.* 246

ARTIC. XVIII. *Si notano altri abbagli dello Stewart, e si mostra vie più l'insufficienza del suo sistema a sciogliere la difficoltà proposta* 250

ARTIC. XIX. *Il nominalismo di Stewart discende dai principj di Reid.* . . . 269

ARTIC. XX. *Nello spiegare come si percepisca la similitudine degli oggetti, si trova la stessa difficoltà sotto altro aspetto* 273

ARTIC. XXI. *Nello spiegare come si possono classificare gl' individui torna a presentarsi la medesima difficoltà* . . . 283

ARTIC. XXII. *Incertezza che dà a vedere lo Stewart nelle espressioni da lui adoperate* 285

ARTIC. XXIII. *Lo Stewart confonde insieme due questioni distinte* 286

ARTIC. XXIV. *Lo Stewart ignora le dottrine degli antichi filosofi ch' egli censura, sulla formazione de' generi e delle specie* 288

ARTIC. XXV. *Stewart non intende la questione agitata fra i Realisti, i Concettualisti e i Nominali* 291

ARTIC. XXVI. *Stewart confonde la questione sulla necessità del linguaggio, con*

quella sull' esistenza delle idee universali 297

ARTIC. XXVII. *Nuova petizion di principio: Stewart volendo spiegare come l'intelletto si forma le idee di genere e di specie, comincia dal supporre tali idee già formate* 300

ARTIC. XXVIII. *Altra petizion di principio: Stewart suppone che le idee generali sono qualche cosa in quel ragionamento stesso col quale vuol provare che non sono che meri nomi* . 303

ARTIC. XXIX. *I segni non bastano a spiegare le idee generali* 306

ARTIC. XXX. *Altra fallacia nella maniera di ragionare che usa lo Stewart* . . . 311

ARTIC. XXXI. *Conclusione: la filosofia scozzese, conscia della propria insufficienza a superare la difficoltà proposta, ha tentato in vano di eliminarla dalla filosofia* 318

CAPIT. V. *Quali passi fece la filosofia per opera de' filosofi fin qui esaminati* . 320

NIHIL OBSTAT.

Fr. Antonius Franc. Orioli Or. Min. Conv.
Censor Theol.

NIHIL OBSTAT.

J. B. Pianciani S. J. Cens. Philos.

IMPRIMATUR.

Fr. Jos. Maria Velzi Sac. Pal. Apost. Magister.

IMPRIMATUR.

J. Della Porta Patr. Constantinop.
Vicesg.

Digitized by Google